التجدّد الحضاري

دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة



د. طارق البشري

تقديم: د. نادية مصطفى



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

يمثّل هذا الكتاب إعادة تقديم جملة من أعمال الحكيم البشري؛ فالتجدّد الحضاري وإعادة البناء والإصلاح المؤسسي عنده، وجهان لعملة واحدة لا ينفصلان. إن الدراسات المجموعة في هذا الكتاب تتعلق بكيفية الاقتراب التاريخي والسياسي والثقافي للإجابة عن سؤال مهم بالنسبة إلى المرحلة التاريخية التي نحياها الآن: كيف يمكن أن تجتمع الأمة وإن اختلفت فصائلها؟ أي كيف يمكن أن نختلف من دون أن نفترق؟ وكيف يمكن أن نقيم التوازن في أمتنا، وجوداً وحركةً؟.

إن فكر د. طارق البشري «الحضاري الإسلامي» يتجاوز الثنائيات المتضادة المتصارعة التي أوقعنا فيها الفكر العلماني وخبرته العملية. فالعروبة والإسلام، الديمقراطية والإسلام، الداخل والخارج، الوطن والأمة، الهوية والسياسة، الإصلاح المجتمعي والتغيير السياسي، الدعوة والسياسة، الدولة المدنية والدولة الإسلامية، المجتمع والنظام والدولة، ما هي إلا بعض هذه الثنائيات التي تحول دون تجدد حضاري. والتجدد الحضاري وفق مفهوم البشري ورؤيته هو الذي يحقق التوحيد الحضاري الذي يعالج الازدواجية الحضارية، ومن هنا مغزى عنوان هذا الكتاب.

يتضمن الكتاب مقدمة د. البشري وإحدى عشرة دراسة تمّت في الفترة (١٩٨٩ - ٢٠١٣م)، تقدم أفكاراً دالة على رؤية البشري، تشخيصاً وتحليلاً وتفسيراً لجذور الأزمة الراهنة وملامحها وعواقبها وسبلَ الخروج منها، وتبيّن أصالة فكر البشري وتجدّده استجابة لتحديات واقع الأوطان والأمة والعالم، وهي التحديات التي تبرز أن إشكاليّتَيّ الديمقراطية والمرجعية لا تنفصلان.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com


ISBN 978-614-431-089-2

9 786144 310892

التجدد الحضاري

دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة
مع المرجعيات الموروثة

التجدد الحضاري

دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة

د. طارق البشري

تقديم: د. نادية مصطفى



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
البشري، طارق
التجدد الحضاري: دراسات في تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة/ طارق البشري؛ تقديم نادية مصطفى.
٣٢٠ص.
ببليوغرافية: ص ٣١٣ - ٣٢٠.
ISBN 978-614-431-089-2
١. الجماعات السياسية. ٢. الشريعة الإسلامية. ٣. الإسلام السياسي. ٤. العروبة. ٥. الديمقراطية. ٦. المواطنة. ٧. ثورة ٢٥ يناير - مصر. أ. مصطفى، نادية. ب. العنوان.
320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

تقديم

أن أكتب تقديماً لكتاب يتضمن أعمالاً للبشري هو شرف في حدّ ذاته؛ فهو الأستاذ الذي تتلمذت على فكره ومواقفه طيلة ثلاثة عقود، وأن أكتب تقديماً لكتاب مماثل في هذه الآونة هو ـ في نظري ـ واجب يفرضه الحرص على مرجعية الوطن والأمة، والحرص على حريات وحقوق أهالينا، والحرص على الديمقراطية والعدالة والمساواة، وذلك في وقت يتم فيه اغتيال مفهوم الوطنية والأممية، ناهيك بما يصيب مفاهيم المرجعية والهوية الإسلامية من تشويه تحت وطأة التوظيفات السياسية الانقلابية ضدّ الديمقراطية وتكريساً للاستبداد والفساد، كما يفرض هذا الواجب الحرصَ على التذكرة بأن فكر أعلام الأمة مثل الحكيم البشري هو بوصلة للوطن والأمة نحو المستقبل.

ومن هنا، وفي هذه الآونة التي يحتاج فيها الوطن إلى كل أنواع الجهاد والمقاومة، يصبح الجهاد الفكري واجب هذا الوقت، ولهذا يحرص مركز الحضارة للدراسات السياسية على إعادة تقديم بعض أعمال أعلام الأمة في صورة جامعة، وعلى رأسهم الحكيم البشري.

إن القارئ لفكر البشري والعارف بخبرته لا بد من أن يفهم معنى الكلمات المذكورة آنفاً. ومما لا شك فيه أن المنتمين إلى ما يجسده البشري من تيار فكري ومدرسة فكرية لا بد من أن يدركوا ما تمثله الآن إعادة تقديم بعض من إنتاج البشري من ضرورة؛ وهو الإنتاج المنشور عبر العقود الثلاثة الماضية في أعمال جماعية متنوعة أو غير المنشور حتى الآن. إن إعادة التقديم في كتاب جامع يبرز الخيوط الناظمة والممتدة والمستمرة والمتراكمة في إنتاج البشري، الفقيه والمؤرخ والمفكر، هو واجب الوقت الآن.

حقيقة تساهم كتب منشورة سابقة في بيان هذا النمط من الخيوط الجامعة للبناء الفكري للبشري، وكذلك بيان مواقفه الفكرية من قضايا حيوية للوطن والأمة، قبل ثورة ٢٥ يناير[1]

---

(١) وتشمل: طارق البشري: **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢م** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢م)؛ **دراسات في الديمقراطية المصرية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م)؛ **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠م** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩١م)؛ **مشكلتان وقراءة فيهما** ([د. م.]: دار القارئ العربي للطبع والنشر، ١٩٩٣م)؛ **سعد زغلول مفاوضاً** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٥م)؛ **شخصيات تاريخية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦م)؛ **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م)؛ **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م)؛ **العرب في مواجهة العدوان** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م)؛ **شخصيات وقضايا معاصرة** (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٢م)؛ **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م)؛ **الجماعة الوطنية بين العزلة والاندماج** (القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٥م)؛ **مصر بين العصيان والتفكك** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م)؛ **القضاء المصري بين الاستقلال والاحتواء** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م)؛ **نحو تيار أساسي للأمة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م)؛ **الدولة والكنيسة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١م)، **والسياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م). =

وتجاه هذه الثورة[٢]. إلا أنه هناك حاجة الآن ـ في إطار الأزمة السياسية والمجتمعية والفكرية التي تمر بها مصر منذ الانقلاب على ثورة ٢٥ يناير ـ إلى أن نعيد التذكرة بهذه الخيوط وهذه المواقف ودلالتها بالنسبة إلى فكر البشري وبالنسبة إلى خبرة مواقفه الفكرية تجاه الانقلاب[٣].

= سلسلة كتب في المسألة الإسلامية المعاصرة: طارق البشري: **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م)؛ **بين الإسلام والعروبة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م)؛ **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م)؛ **الحوار الإسلامي العلماني** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م)؛ **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م)، **وماهية المعاصرة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م).

كتب بالاشتراك مع آخرين: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠٥م)، وطارق البشري [وآخرون]، **الإسلام والتطرف الديني** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩م).

انظر أيضاً: إبراهيم البيومي غانم، محرر، **طارق البشري: القاضي المفكر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م).

(٢) طارق البشري، **من أوراق ثورة يناير** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣م).

(٣) طارق البشري، **أمتي في العالم: مقدمات الحكيم البشري**، سلسلة الوعي الحضاري؛ ٧ (القاهرة: دار البشير، ٢٠١٤م). ومن مقالاته أيضاً: طارق البشري: «الصراع القائم الآن هو بين الديمقراطية والحكم والانقلاب العسكري وليس بين الإخوان ومعارضيهم،» جريدة الشروق، ٢٠١٣/٧/١٠م؛ «ما معنى الانقلاب العسكري؟،» جريدة الشروق، ٢٠١٣/٧/٢٢م؛ «عن القضاء والسياسة،» جريدة الشروق، ٢٠١٣/٩/٢٠م؛ «قانون منع المظاهرات ودلالته الدستورية في النظام السياسي لمصر،» جريدة الشروق، ٢٠١٣/١٢/٥م، و«مشروع الدستور حدث سياسي.. وليس عملاً قانونياً،» جريدة الشروق، ٢٠١٣/١٢/١٨م.

(١)

إن هذه السلسلة المتصلة والممتدة من أركان البناء الفكري للبشري قبل الثورة وبعدها وحتى الانقلاب تحقّق غايات عملية فائقة الأهمية، فإنّ إعادة النشر الجامع لبعض الأعمال مثل الذي يقدمه هذا الكتاب، ليس ترفاً فكرياً ولكنه ذو وظيفة عملية مزدوجة الأبعاد. والبشري ذاته دائم التشديد على الوظيفة الاجتماعية للحلول الفكرية، وعلى الرابطة بين ما هو منهجي وبين ما هو فكري وما هو عملي تطبيقي.

فمن ناحية: يمثّل هذا الكتاب لمن يتدبر في فكر أعلام الأمة تأصيلاً لأسباب وأعراض أزمة الوطن الممتدة، والتي تكشف عن نفسها في حلقة جديدة منذ الانقلاب، ألا وهي أزمة ما يسميه البشري «الصدع في الجماعة الوطنية نتيجة الازدواجية الحضارية». ولقد وصل هذا الصدع الآن في ظلّ الاستقطاب المتنامي منذ آذار/مارس ٢٠١١م، إلى ذروته بعد الانقلاب؛ حيث تحوّل إلى شرخ مجتمعي لا يفيد منه أحد إلا المستبدين والفاسدين أتباع الخارج. فإنّ القضية كما يشخص البشري ويحلل ويفسر، وكما يتضح من دراسات هذا الكتاب، ليست بالأساس قضية صراع على هوية ومرجعية الأمة بقدر ما هي أيضاً **قضية استبداد متجذرة** وملتحفة بالأردية كافة.

وبعبارة أخرى فإن فهم «عمق الأزمة الحالية وخطورتها لا يستقيم إلا باستدعاء جذورها وتطوراتها وأسباب تفاقمها. فهي ليست أزمة طارئة مفاجئة ولكنها حلقة بين حلقات سابقة. ولم يزد هذه الأزمة استحكاماً إلا التبعية والاستبداد وهما صنوان. وكم اجتهد مفكرو الأمة طوال عقود في التحذير من عواقبها،

وفي الدعوة لمواجهتها على الأصعدة التعليمية والتربوية والقضائية والتشريعية كافة. ومن هنا أهمية عنوان هذا الكتاب **التجدد الحضاري**، فهو في نظر البشري سبيل التخلص من هذه الأزمة وتداعياتها الحالية.

ومن **ناحية أخرى**: إذا كانت بعض النخب تتسم بالانتهازية والنفعية لأنها توظف أفكارها وخطاباتها لخدمة مصالحها السياسية أو مصالح الجماعات والأحزاب التي تنتمي إليها، ولدرجة تصل إلى التنصل من أفكار ومواقف سبق المتاجرة أيضاً بها، ومن ثَمّ التحوّل إلى غيرها خدمة لما يستجد من مصالح حزبية وتحالفات سياسية جديدة، فإن نخباً أخرى فكرية أو سياسية أو حزبية أو مجتمعية تظلّ ثابتة على موازينها وأصول مرجعيتها، تنظر من خلالها إلى الواقع المتغيّر، فتقدم اجتهاداً أصيلاً، وتدخل بجدية في حوارات مع التيارات الأخرى، سعياً للوصول إلى المشترك عند التطبيق العملي. ويمثل البشري هذا النموذج الثاني من النخب وهي المرجعية الإسلامية الحضارية ذاتها. فلقد اجتهد في كثير من القضايا الخلافية (وعلى رأسها الجماعة السياسية ومرجعيتها، تطبيق الشريعة، هوية الدولة، الازدواجية الحضارية، النقل القسري عن الغرب، المواطنة، الأقباط، الولايات العامة، . . .) ودعا إلى حوار إسلامي قومي، وحوار إسلامي علماني، وشارك فيه بجدية وبرفق أيضاً، مستخدماً مفاهيم أقل استقطاباً مثل: الوافد والموروث، أو الوافد والأصيل، ومحذراً من ناحية أخرى وفي وقت مبكر من العموميات في الحوارات والتكرار بلا مردود عملي ومن دون تحقّق للتجميع، بل على نحو يبعث على السأم والقناعة بعدم

جدوى الحوار؛ حيث يستمر كل طرف يتكلم بالكلام نفسه سواء للاعتراض أو الإيضاح، من دون تغيير عملي ملموس.

وإذا كان البشري وغيره من أعلام التيار الإسلامي قد وصل قبل ثورة ٢٥ يناير، وخاصة منذ عام ٢٠٠٥م، للاعتراف بوصول الحوارات إلى طرق مسدودة، فإنّ قيام الثورة وخاصة بعد الانقلاب كشف عن رجاحة هذا التحذير المبكر وعن رشادة الاعتراف المبكر أيضاً بعقم الحوارات وواقعيته؛ حيث إن الثلاث سنوات الأخيرة منذ قيام ثورة ٢٥ يناير، وما صاحبها من صعود إسلامي على الساحة السياسية قد كشف عن زيف الخطابات والمواقف المعلنة من جانب ما يسمى التيار العلماني بروافده المختلفة (القومي، الناصري، اليساري، الليبرالي...)؛ حيث اتضح ولو بالتدريج عدم استعداد هذه الروافد لديمقراطية بمشاركة الإسلاميين، بل استعدادهم للتحالف مع العسكر ضدّ كل قواعد المدنية والحريات من أجل ما يسمى «ديمقراطية بلا إسلاميين»؛ أي: «ديمقراطية علمانية» يتم فرضها قسراً وفي إطار احتكاري لمفهوم الديمقراطية ونمطها الملائم للحالة المصرية.

وبعبارة أخرى، وانطلاقاً من رؤية البشري للعلاقة بين الفكري المشترك وبين الحركي السياسي المشترك المأمول، فإن المشهد طوال ثلاث سنوات ومنذ الانقلاب بصفة خاصة قدم اختباراً حقيقياً ولأول مرة عن حقيقة نوايا العلمانيين تجاه الحوارات ألا وهي رفض فكرة الوصول إلى «القواسم المشتركة» الذي جرى الحوار حولها لما يقرب من العقدين، فما كان مقبولاً أو يبدو مقبولاً، والجميع في مصاف المعارضة، أضحى

مرفوضاً وتمّ الانقلاب عليه حين أفصحت الانتخابات الحرة بعد ثورة ٢٥ يناير عن الأوزان النسبية للقوى السياسية على الأرض، بل أضحى واضحاً أن العلمانيين لا يرون أن محلّ نزاعهم ليس مع الاستبداد أو العسكرة أو الفساد ولكن محل نزاعهم هو مرجعية الدولة الإسلامية، مرجعية التيار الرئيس في الجماعة الوطنية، بل محاولة إقصاء هذا التيار الرئيس وتصفيته، بدعوى أنه ضدّ الديمقراطية والمدنية وخطر على الدولة الوطنية المصرية.

وبعبارة أخرى: من الفوائد العملية لإعادة قراءة دراسات الكتاب في صورة جامعة، وهي الدراسات المنشورة ابتداء من العام ١٩٨٩م وحتى العام ٢٠١٣م، هي أن البشري يبدو، وبعد ما يقرب من العقود الثلاثة، كما لو أنه كان يستقرئ ما يمكن أن يحدث في مآل الحوارات الإسلامية مع القوميين والعلمانيين والجدوى منها، سواء العامة منها أم تلك التي تركز على التفاصيل والتطبيقات الملموسة الباحثة عن حلول مشتركة. وأكدت سنوات الثورة الثلاث والانقلاب عليها عدم جدية العلمانيين في هذه الحوارات.

إن الذي يقرأ دراسات هذا الكتاب بمنهج صادق وغاية علمية، لا بد من أن يستنكر قائلاً: لماذا ظل التيار الإسلامي الذي قدّم اجتهادات ورؤى حضارية معاصرة يسوق الدفوع والإيضاحات والشروح نفسها أمام الاتهامات نفسها الموجهة إلى الإسلامية الفكرية والحركية؟ ألا يفهم العلمانيون أم لا يريدون أن يفهموا؟ أيرضون بالمستبد والفاسد لمجرد أنه يقف أمام المشروع الإسلامي؟ وهل فهم الإسلاميون ولم يستطيعوا منع ما حدث؟ إن دراسات هذا الكتاب تقدّم إجابات متراكمة عن هذه الأسئلة وغيرها.

(٢)

يمثّل الكتاب الذي أتشرف بتقديمه إلى جانب كتاب آخر يتضمن أيضاً إعادة تقديم جملة من أعمال الحكيم البشري[٤]، وجهين لعملة واحدة؛ فالتجدّد الحضاري وإعادة البناء والإصلاح المؤسسي لا ينفصلان. والفكر والواقع لدى البشري ينضفران، وكذلك فقها التاريخ والواقع، وفقها الأصول والتراث، والبناءان الفكري والمؤسسي. كما أن فكر البشري «الحضاري الإسلامي» يتجاوز الثنائيات المتضادة المتصارعة التي أوقعنا فيها الفكر العلماني وخبرته العملية. العروبة والإسلام، الديمقراطية والإسلام، الداخل والخارج، الوطن والأمة، الهوية والسياسة، الإصلاح المجتمعي والتغيير السياسي، الدعوة والسياسة، الدولة المدنية والدولة الإسلامية، المجتمع والنظام والدولة، ما هي إلا بعض هذه الثنائيات التي تحول دون تجدد حضاري. والتجدد الحضاري وفق مفهوم البشري ورؤيته هو الذي يحقق التوحيد الحضاري، الذي يعالج الازدواجية الحضارية، ومن هنا مغزى عنوان هذا الكتاب.

إن القراءة المتراكمة الممتدة في دراسات هذا الكتاب تكشف عن هذه السمة الفريدة في فكر البشري: تجاوز الثنائيات، وبناء الفكر واتخاذ المواقف الفكرية انطلاقاً من فقه يقظ عن الواقع وإدراك عميق ورشيد لفقهي التراث والتاريخ، ورجوع متدفق وحَي للميزان والمقياس (الأصول) بحثاً عن

---

(٤) طارق البشري، دراسات في جهاز الدولة وإدارة الحكم في مصر المعاصرة (القاهرة، تحت الطبع من جانب دار نهضة مصر).

اجتهاد وتجديد، واعتراف عميق وتمسك شديد بأن لهذه الأمة مرجعية لا بد من احترامها وتفعيلها إذا أردنا لها نهوضاً حضارياً متجدداً وليس منقولاً أو مقلداً. ومن ثَم فإن رؤية البشري عن التجدد الحضاري هي وثيقة الصلة برؤيته للشريعة الإسلامية والمرجعية الإسلامية والجماعة السياسية والدولة والأمة.

ويتضمن الكتاب مقدمة الحكيم البشري وإحدى عشرة دراسة تمت في الفترة (١٩٨٩ ـ ٢٠١٣م)، ويمكن تصنيفها في أربع مجموعات:

مجموعة تأصيلية عامة: تتضمن دراستين تحت عنوان: «في حصيلة العقلانية والتنوير» و«التجدد الحضاري». وتؤصل هاتان الدراستان لأسباب الأزمة في الجماعة الوطنية (تداخل المفاهيم المعاصرة مع المرجعيات الموروثة) وغاية التخلص منها وهو التجدد الحضاري. وينطلق التأصيل في الدراسة الأولى من قاعدة ذهبية في فكر البشري ألا وهي أن حصيلة الفكر ليست مجرد أقوال وجدالات ولكن أيضاً هي حصيلة الممارسة لهذه الأفكار وتطبيقها، ولذا فإن هاتين الدراستين تقدمان خبرات عملية ممتدة عبر تاريخ القرنين الأخيرين وتوضح بعمق دلالة الأفكار المطروحة.

وتجادل هاتان الدراستان وتحتضنان مفاهيم رئيسة في فكر البشري الاجتهادي، وخاصة مفهوم الجماعة السياسية وعلاقته بالمرجعية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وما يرتبط بها من مفاهيم القومية والمواطنة والإسلام السياسي والشورى والعلاقة بين الدين والدولة. ومن ثَمّ فإن المجموعات التالية من

الدراسات تستدعي هذه المفاهيم من مداخل متعددة.

المجموعة الثانية: تقدّم تأصيلاً لمفاهيم الجماعة الوطنية والجماعة السياسية في ارتباطهما بالشريعة الإسلامية والمرجعية الإسلامية، وذلك في دراستين تحت عنوان: «الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية» و«حول حركية تشكل الجماعات السياسية».

المجموعة الثالثة: تتصدى لجانب أساس من جوانب تأزم الجماعة الوطنية والأمة العربية والإسلامية، ألا وهو المواجهة بين القومية والإسلامية وتأثيرها على مشروعات الديمقراطية والاستقلال والتنمية والوحدة، وذلك في ثلاث دراسات: «حول العروبة والإسلام»، «صعود المشروع الإسلامي وتأثيره في مشروع الوحدة العربية»، و«مشروع النهوض العربي الديمقراطي».

المجموعة الرابعة: تتصدى من مداخل متكاملة لمفاهيم المواطنة والجماعة والشورى والمرجعية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وذلك في ثلاث دراسات: «عن المواطنة والشورى وتطبيق الشريعة الإسلامية»، «المواطنة والجماعة من منظور الإسلام السياسي»، و«الشريعة الإسلامية بين المفهوم والممارسة».

وأخيراً: تأتي دراسة «الثورة المصرية والنخبة السياسية»، ويقدم فيها البشري تشخيصاً وتفسيراً لآفة من آفات إضعاف الثورة ألا وهو طبيعة النخبة العلمانية وأدائها الاستقطابي بأدوات عديدة.

إن محتوى هذا البناء من الدراسات المتتالية يقدم أفكاراً

دالة على رؤية البشري، تشخيصاً وتحليلاً وتفسيراً لجذور الأزمة الراهنة وملامحها وعواقبها وسبل الخروج منها. ويحدد البشري في مقدّمته للكتاب ملامح كبرى للوضع الراهن وامتداداتها السابقة. كما يرسم البشري وبصورة كلية منظومية خريطة الأفكار الكبرى التي تقدّمها الدراسات. إن هذه المقدمة التي سطرها البشري تنضح بحقيقة وعي البشري بأن المحطة الراهنة في أزمة الوطن والأمة غير منبتة الصلة عما سبقها من محطات وإن حملت معها دلالات جديدة عن «ضرورة التجدّد الحضاري» كمفهوم وكعملية.

حقيقة، معظم الدراسات في هذا الكتاب تمّ إعدادها قبل ثورة ٢٥ يناير، إلا أنها تظل ذات دلالة مهمة عن مدى الاتساق والاستمرارية في البناء الفكري للبشري وعلى نحو يساعد ـ كما سبقت الإشارة ـ على بيان أصالة هذا الفكر وتجدّده في الوقت نفسه، استجابة لتحديات واقع الأوطان والأمة والعالم، بما فيها التحديات منذ الانقلاب، وهي التحديات التي تبرز أن إشكاليات الديمقراطية والمرجعية لا ينفصلان.

إن من يقرأ دراسات هذا الكتاب على التوالي، وباستدعاء دراسات أخرى قدمها الحكيم البشري عبر مشواره القضائي والفكري يدرك جيداً مدى اتساق هذا الحكيم مع نفسه وذاته في تطوراته، وماهية مفاتيح فكره ومواقفه السياسية، وخاصة فلسفة التعديلات الدستورية بعد ثورة ٢٥ يناير ومنطق خارطة الطريق التي استوجبتها (قبل تدخل المجلس العسكري فيها بإعلان ٣٠ مارس الدستوري)[٥].

---

(٥) البشري، من أوراق ثورة يناير.

إنه الحكيم البشري الإسلامي الحضاري صاحب الرؤية المؤصلة فقهياً وحركياً، صاحب الرؤية الممتدة إلى خبرة التاريخ والمنبثقة منها بقدر قيامها على فقه رشيد وثاقب للواقع، إنها الرؤية الحضارية للمستقبل التي تفقه قدر التهديدات والاختراقات الخارجية بقدر ما تعترف بوطأة المسؤولية الداخلية أيضاً، من جانب الدولة ومن جانب روافد الجماعة السياسية. إنه الحكيم البشري الذي يقدّم في دراسات هذا الكتاب ـ وهي روافد من تيار متدفق من فكره المنظومي ـ تأصيلاً لنمط حضاري إسلامي من الديمقراطية، فإنه المنظِّر الذي يميّز ـ كما في حالة الديمقراطية ـ بين الإجراءات التنظيمية وبين الفلسفة المرجعية، إنه المفكر الذي يضفر بين الأصول والتراث، وبين التاريخ وفقه الواقع (الذاتي ولدى الآخر). إن هذا التأصيل الذي يقدّمه البشري مصاغ بلغة القاضي الحكيم الذي يتوخّى حيثيات الحكم بدقة، وبروح المؤرخ الذي يجعل للذاكرة الحضارية مقامها ورسوخها عند البحث عن حلول للواقع.

وأخيراً، فإن تقديم هذا الكتاب للقارئ، إنما ينبه على رسالة مهمة مفادها أن الفكر الإسلامي المعاصر مليء بالاجتهادات الغنية والثرية التي تساعد على تجاوز معارك الاستقطاب الفكري والسياسي والازدواجية المرجعية المعتمدة والمفروضة على جماعتنا الوطنية، سواء من الداخل أو الخارج.

وظلّ البشري عبر ثلاثة عقود أو يزيد أحد الأركان الوطنية في الاجتهاد الإسلامي المعاصر، إذ أصّل بعمق ووضوح ورحابة لكثير من القضايا التي يتلاعب بها منافقو ومتآمرو هذه الآونة،

لتحقيق غاياتهم من صراعهم الفكري والسياسي المفتوح مع الحركة الإسلامية. ويظلّ تأصيله نافعاً وذا وظيفة حضارية في عملية التغيير الحضاري الملحّة المطلوبة الآن لمواجهة التحديات التي كشف عنها الانقلاب. لقد علّمنا البشري أن المعارك السياسية الداخلية والخارجية ذات أبعاد مرجعية وثقافية لا يمكن تجاوزها، ومن ثَمّ فإن التجدد الحضاري ضرورة سعياً نحو الاستقلال الحضاري ابتداءً؛ فهذا أساس الديمقراطية والعدالة والوحدة والاستقلال.

أطال الله في عمر البشري وثبته في جهاده الفكري وذوْدِه عن حياض ثوابت الأمة وشريعتها ومرجعيتها، ومقاومته للاستبداد والتبعية، وتمسّكه بالوطنية والديمقراطية والاستقلال بصبغة حضارية.

وما التجدد الحضاري إلا السبيل لذلك بإذن الله.

د. نادية مصطفى

٢٢ نيسان/ أبريل ٢٠١٤م

مقدمة

(١)

هذه الدراسات تدور حول الإجابة عن سؤال مهم بالنسبة إلى المرحلة التاريخية التي نحياها الآن، والسؤال هو: كيف يمكن أن تجتمع الأمة وإن اختلفت فصائلها؟ أي كيف يمكن أن نختلف من دون أن نفترق؟ وكيف يمكن أن نقيم التوازن في أمتنا وجوداً وحركة؟ ونحن هنا لسنا بصدد الإجابة المباشرة أو المبسطة عن هذا السؤال، وإنما هي دراسات تتعلق بكيفية الاقتراب التاريخي والسياسي والثقافي من هذه الإجابة. وهي أمور بحثية تبدو لي لازمة للوصول إلى الإجابة ولتحققها في الواقع العملي.

وكما أن الوطن هو نطاق جغرافي يتحدّد بحدود أرض معينة، ويحيط بجماعة بشرية مشمولة بوصف إنساني جامع لها ومميز لها عمن عداها، وتتكفل بصَهرها الصلةُ الجغرافية والصيرورة التاريخية، ليشيع بين أناسها الشعور والإدراك بأنهم أمة واحدة، فبذلك يتعيّن أن نتلمس ضوابط ما يمكن أن نسميه التشكُّل التاريخي العام لهذه الأمة في المرحلة المعيشة،

والصالح العام الذي تتكشف به الجماعة السياسية المعنية ما يحيط بها من مخاطر الخارج عليها، وما يحفظ لها قوة تماسكها الداخلية بين جماعاتها الفرعية، وما يتحقق به وجودها ويتكفل به بقاؤها وما تصبو إليه من نماء.

إن أمر تكامل الجماعة السياسية يتعلّق في ظني بالمتطلّبات الكلية التي تتوافق عليها هذه الجماعة في مرحلة تاريخية معينة، من النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية مع وضع الصياغات الفكرية والثقافية والتنظيمية التي تمكّن من جمع أكثر ما يمكن جمعه من خصائص كل القوى والفئات والطوائف والمهن والأهالي والأقاليم التي تتكون منهم جميعاً هذه الجماعة السياسية، صياغات تكون قادرة على تحقيق التوازن بين القوى النسبية لهذه الجماعات الفرعية في عمومها، وتمكن من الوجود الفسيح والفعال لكل من هذه القوى ذات الاعتبار في المجتمع؛ أي: يتعين أن نبحث عن كيفية أن تجتمع وأن تتداخل المصالح الفرعية في بعضها بعضاً بحسب الوجود النسبي لها، لا أن تتناحر وتتحارب، وهو نظر يتركّز أيضاً في المشتركات بين هذه القوى والتركيز عليها.

(٢)

إن أهمية هذا الحديث تبدو من التأمل في ما حدث في مصر خلال السنوات الثلاث الأخيرة منذ ثورة ٢٥ يناير سنة ٢٠١١م. لقد مضت هذه المدة ونحن في صراع حول دينية الدولة ومدنيتها، وتحولت مسألة الديمقراطية التي هي جوهر ثورة ٢٥ يناير من سياقها السياسي ودلالاتها الاجتماعية والاقتصادية

والتنظيمية إلى سياق أيديولوجي عقدي عن ماهية الدولة، وهل هي دينية أم مدنية؟ والأخطر من ذلك أن تركز الاستقطاب السياسي بين النخب حول هذه المسألة وحدها، حتى كأن البلاد لم يعد لها من مشاكل إلا أن تعرف هويتها، وكادت أن تختفي كل مشاكل البناء الديمقراطي التنظيمي وكل مشاكل السياسة والتبعية للخارج والاقتصاد والعلاقة بين الطبقات الغنية والفقيرة.

ثلاث سنوات من وقت الثورة التي تحدّد مصير أمة لعشرات السنين التالية، ضاعت هذه المدة بغير عائد؛ لأنها في نهاياتها انتكست الثورة بفعل انقلابي عسكري هو بالضبط يمثّل نقيض ما قامت من أجله الثورة وما طمحت إلى تحقيقه الجماهير. كل ذلك لأن الاستقطاب حدث حول المسألة التي كان يتعين ألا تكون مطروحة؛ لأنه لا تعارض حقيقي بين المرجعية الدينية - بحسبانها تتعلق بأسس الثقافة العامة السائدة بين الجماهير - وبين مشاكل الواقع السياسي الاجتماعي وما فيه من سلبيات وكيفية معالجتها، فلم يكن ذلك خسارة وقت وجهد فقط، ولكنه كان خسارة تهدّد أسس ثورة شعبية كنا نتوقع لها أن تكون بداية لنهضة سياسية اجتماعية شاملة؛ لأنّ الهدف الديمقراطي - بحسبانه جوهر ما طالبت به هذه الثورة - هو ما كان يمثّل أساس المشكل الذي كان يهدد على الدوام آمالنا في النهوض الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وهو ما قوّض على الدوام ما بُذل من جهود شاقة تستهدف هذا النهوض على تعدّد خبرات مراحل مصر في القرن العشرين.

إن ثورة ٢٥ يناير كانت ثورة من أجل الديمقراطية في الأساس، والديمقراطية هي نظام حكم للدولة ونظام إدارة

للمجتمع، وهي تعتمد كلا الجانبين: الدولة والمجتمع، على عناصر المطلوب أن تتكامل من الناحية التنظيمية، فتصاغ تنظيماته كلها على أساس جماعية القرار بدلاً من فرديته، وعلى أساس تعدّد الهيئات التي تتناول القرار وتنفّذه، وعلى أساس تداول الأفراد للمراكز العامة، فلا يبقي فرد واحد في منصبه العام بغير حدود، ولا تبقى هيئة بشخوصها ذواتهم بغير حدود. وهذه هي خصائص تولي الولايات العامة في أي تنظيم يسعى للابتعاد عن الاستبداد.

ولكن كل ذلك أسلوب إدارة وتنظيم لطريقة اتخاذ القرار في الولايات العامة، ويبقى الأهم من ذلك بطبيعة الحال وهو موضوع القرار، الذي يتعلق بمعالجة مشاكل الأمة وما يهم الجماعات الشعبية في سائر شؤونهم. وإن أهم هذه المشاكل في وقتنا الراهن الذي قامت الثورة فيه هو: **أولاً**: الخروج من حالة الانصياع السياسي لغير الصالح الوطني العام، مما كان ينتجه النظام الذي أزاحته الثورة، وهو الانصياع للإملاءات التي تفرضها الولايات المتحدة الأمريكية للصالح الأمريكي الإسرائيلي في المنطقة العربية. **وثاني المشاكل**: هو ما اعترى البيئة الاقتصادية من تدمير، سواء بتصفية كثير من صناعات القطاع العام وشركاته، أو باتباع سياسة زراعية تناقض ما يستدعيه الاحتياج الاجتماعي والاقتصادي للجماعة المصرية، **وثالثها**: ما اعترى جهاز إدارة الدولة من تفكيك لوحدات بنائه التنظيمي بحيث لم يعد قادراً على الإدارة الرشيدة الكفء لما كان يديره من شؤون المجتمع المصري سواء في النواحي المرفقية أو الإنتاجية أو الخدمية، من تعليم وصحة وغيرها.

(٣)

تركنا كل هذه المسائل واستغرقنا في الجدل حول دينية الدولة ومدنيتها، وأفضى بنا هذا الذهول عن مشاكلنا إلى تحقيق انتكاس أساس الثورة الديمقراطية.

وإيضاحاً للمسألة، فإن الثورة هي حدث سياسي، وما كان يمكن أن تتجمع قواها وأن تنتصر إلا بمشاركة عامة من القوى السياسية القائمة والفعالة وبتأييد عام من القوى الاجتماعية ذات الاعتبار.

القوة الاجتماعية المقصودة هي الجماعة المنظمة التي تتبنّى مطالب معينة في إطار الجماعة الوطنية العامة، لتأكيد وجودها أو حماية مصالحها الخاصة وتنميتها، سواء كان مبنى هذا الأمر هو الانتماء بين أفراد هذه القوة إلى وحدة انتماء فرعي في الجماعة الوطنية العامة، قبلية أو طائفية أو إقليمية، أو كان مبناها الدفاع عن مصالح اقتصادية لفئات اجتماعية، طبقات اقتصادية كانت أو فئات وشرائح اجتماعية، أو كان مبناها الحفاظ والدفاع عن تشكيلات ثقافية ذات ذيوع في المجتمع أو مراد إذاعتها كالطرق الصوفية والجماعات الدعوية.

والقوة السياسية هي ما يتوجّه من تلك القوى السابقة إلى الدولة الممثّلة والمعبّرة والحاكمة للجماعة الوطنية العامة، وذلك لتقرير ما تراه هذه القوة من سياسات وتنفيذها بوسائل الدولة في إدارة المجتمع.

وإن المسألة الدينية أو المدنية التي تثار في هذا الشأن هي مسألة لا تتعلّق بالسياسات ولكنها تتعلق بما يعلو على

السياسات؛ لأنها تتعلق بالوضع الثقافي العام الجامع للقوى كلها، والأصل أنه لا يثور إلا في حالات الانفصال أو الاندماج الذي يتعلق بالدولة ذاتها. إنها مسألة تتعلّق بالمرجعية العامة للسياسات التي تتخذها الدولة أو يصدر عنها المواطنون في جملتهم، فلا تثور إلا في حالات طلب الانشقاق والانفصال عن أصل الجماعة الوطنية القائم على أساسها حكم الدولة. أو في حالة طلب اندماج بين طائفة ما وجماعة سياسية أخرى خارج إطار الدولة. وكلا هذين الأمرين بعيد تماماً عن الوضع المصري وعن أطراف الصراع الدائر في مصر.

إن المرجعية تتعلق بالأصول الثقافية العامة التي تصدر عنها الجماعات والأفراد في سلوكهم وفي قراراتهم ونظمهم، وفي حكمهم على الأمور بالصواب والخطأ أو بالصحة والفساد، فهي شأن ثقافي عام، والحاصل أنه يستحيل فرض أي أمر على الجماعة على سبيل الاستمرار والدوام النسبي بما يخالف مرجعيتها التي تعني الثقافة السائدة بين ذويها، وهي في ذلك شأنها شأن اللغة السائدة بين أفراد الجماعة المعنية.

ومعنى ذلك أنه عندما جرى الاستقطاب بين القوى السياسية في الأمة خلال فترة ما بعد قيام الثورة، إنما جرى على ما يعتبر شأناً ثقافياً؛ أي: إنه لم يجرِ على سياسات الدولة المراد بناؤها وتنظيمها، ولكنه جرى على ما هو فوق السياسات مما لم تقم الثورة من أجله.

(٤)

هذه المسألة أتت إلينا متدحرجة من عهد حسني مبارك، ومن السياسات الأمريكية «المباركية» التي سادت عبر السنوات الثلاثين السابقة على ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م.

فمنذ ١٩٧٩م عندما قامت ثورة إيران ضد الشاه المستبد وضدّ الهيمنة الأمريكية، وهي كانت ثورة خرجت من الوعاء الثقافي الإسلامي العام، فأعادت صلة الحركات المقاومة للاستعمار والاستبداد بالمرجعية الإسلامية، على ما كانت عليه الحركات الوطنية والثورية في عهد جمال الدين الأفغاني مثلاً، ومصطفى كامل في مصر، ومحمد أحمد المهدي في السودان، وعبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي المغربي وغيرهم.

وفي السنة ذاتها أبرم أنور السادات رئيس مصر معاهدة السلام مع إسرائيل بالدعم الأمريكي فقامت ضده حركات المقاومة المصرية والعربية.

ثم في العام ١٩٨٤م دخل الإخوان المسلمون في مصر الانتخابات النيابية لمجلس الشعب متحالفين مع حزب الوفد وظهروا سياسياً كقوة تخوض معارك السياسة.

ومع نهاية التسعينيات سقط الاتحاد السوفياتي العدو الشيوعي التقليدي للإمبريالية الأمريكية، فاستعاضت الولايات المتحدة عن هذا العدو الماركسي بعدو آخر سمّته العدو الحضاري للغرب وهو الإسلام، وتقصد بذلك الحركات الوطنية والديمقراطية المقاومة للهيمنة الأمريكية في بلاد المسلمين.

ووجد نظام حسني مبارك المستبد المرتبط بالسياسات الأمريكية مصلحته السياسية في أن ينحرف بالصراع السياسي ضدّ استبداده وتبعيته للولايات المتحدة إلى صراع فكري ديني ضدّ الحركات الإسلامية الناشطة شعبياً وجماهيرياً في الساحة السياسية، وظهر لنظام مبارك أن أنجح وسيلة لفك الاستقطاب ضدّ نظامه الاستبدادي ـ إضافة إلى مقاومته بأدوات القهر التي تمتكلها الدولة ـ أن يطرح على المستوى الثقافي مسألة أخرى غير المسائل الجارية والمثارة حول السياسات المتبعة، فهو لا يستطيع أن يضمن دعماً شعبياً له ولا بين النخب السياسية لصالح الاستبداد العاري من التبرير ولصالح التبعية لأمريكا والانصياع لإسرائيل. فكانت مسألة الصراع الحضاري على المستوى العالمي، تقودها الولايات المتحدة ضد حركات التحرر من نفوذها في عالم الشعوب الإسلامية والمقاومة الوطنية له، وكانت مسألة الصراع ضد الحركات الإسلامية في مصر يقودها نظام حسني مبارك، واستمرت أدوات الإعلام والتثقيف التابعة للدولة تنهج هذا الأسلوب حتى ٢٥ يناير ٢٠١١م.

فما أن أزيح حكم حسني مبارك في هذه الثورة حتى لاحظنا أن ثمة إصراراً إعلامياً على إبقاء المسألة المثيرة للاستقطاب حول المسألة الدينية والمسألة المدنية، باعتبارهما ضدان لا يجتمعان، فجرفت الأنظار عن صراعات التنظيم الديمقراطي، وصراعات البناء الاقتصادي، وصراعات السياسات الوطنية، واشتعل هذا الأمر حتى جاء انقلاب ٣ يوليو ٢٠١٣م نتيجة لهذا الاستقطاب.

(٥)

إن المسألة الإسلامية المثارة الآن من خلال الجدل الثائر حول دينية الدولة أو مدنيتها، إنما تتصل في حقيقتها بمجمل ما يسود الجماعة الوطنية من فكر مرجعي أخذته من الثقافة العامة التي تسود ويتعامل بها المواطنون في عمومهم. وهي لا تتعلق بجماعة دعوية أو سياسية تنظيمية معينة، وإنما تتعلق بالعمق الثقافي الشعبي المستمد من فكر ذي مرجعية دينية هي الإسلام. بمعنى أن الإسلام في هذا السياق لا يتعلق بكونه عقيدة لدى المسلم الملتزم بالمشاعر الإيمانية الدينية، لكنه يتعلق بما حدث عبر العصور والقرون الماضية من انبثاق مجموعات من المعارف والقيم والوجدانيات والمشاعر وفروع المعرفة والعلوم والتعابير والأذواق، وسيادته وذيوعه في البيئة الحضارية لدى الجماعات السياسية المعنية.

ونحن هنا لا نتكلم عن العقيدة الإيمانية، ولكن نتكلم عن الثقافة السائدة بين أناس بعينهم بحيث إنه تشكل قوة في تماسك الجماعة ورابطاً أساسياً من روابط إدراكها لذاتها. فهي هنا مثل اللغة التي تربط هذه الجماعة المعنية وتشكّل وثاقاً لترابطها واعتبارها أمة. وعلى العلمانيين أن يدركوا هذا الجانب المهم من جوانب هذه المسألة المثارة، وأياً كانت وجوه الاعتقاد التي يؤمن بها أي منهم أو من غيرهم، فيتعيّن أن يُنظَر إلى المسألة وإلى الجماعة المَعنية في إطار ما يربط بينها من لغة وما يجمع بينها من ثقافة سائدة.

ونحن نلحظ في دول أوروبية علمانية أن أحزاباً حاكمة مهمة في بعضها، وإعلاماً لها ودساتير تعكس هذا الانتماء

الثقافي إلى الديانة، بوصفها الثقافة السائدة هناك أو أنها مصدر هذه الثقافة من الناحية التاريخية، كما نلحظ في التاريخ المصري أن اللجنة التي أعدت دستور ١٩٢٣م كان يغلب على عناصرها الثلاثين التوجّه الليبرالي والعلماني، وفيها خمسة من المسيحيين، وواحد يهودي، وثلاثة فقط يُعتبرون من رجال الدين الإسلامي، ومع ذلك وافقت بالإجماع على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة كما أن العربية هي لغتها الرسمية. وصار هذا النص تقليداً في ظلّ دساتير مصر التالية، ثم زيد عليه منذ ١٩٧١م أن الشريعة الإسلامية هي مصدر للتشريع، ثم إنها هي المصدر للتشريع وذلك تطبيقاً للفكرة الأولى وهي أن الإسلام دين الدولة.

إن مسألة «الدينية» أو «الإسلامية» بوصفها الثقافي المرجعي المشار إليه في ما سبق، لها جانبان: جانب عقدي وجانب سياسي، والجانب العقدي يتعلق بالمسلمين، والجانب السياسي يتعلق بكون المرجعية إنما تمثل أو تصدر عن الثقافة العامة السائدة في المجتمع التي تقود إلى الجماعة السياسية، وما يغلب عليها من فكر وأطر ثقافية، وتشمل وجهات نظر آخذة عن الفكر الديني ما ساد بين المواطنين في علاقاتهم بعضهم ببعض، وما تسعه عقائدهم واستقر في ضميرهم التاريخي.

إن الدستور ذاته الذي يورّد هذا الحكم المتعلّق بديانة الدولة ومصدرية التشريع، هو ذاته يورد في أحكامه التالية ما يكفل المساواة الكاملة بين المواطنين الخاضعين له جميعاً وإن اختلفت أديانهم، وذلك في ما يمارسونه من أنشطة سياسية واجتماعية، وما يشغلونه من مراكز قانونية، وما يتبادلونه من

علاقات وحقوق وواجبات. فالدستور الذي قرر أن تكون مرجعية الدولة إسلامية، إنما ألزم هذه الدولة التي ينشئها وينظمها ويحكم سلوكها بأن تتبنى وجهة النظر الفقهية الإسلامية التي تقر بالمساواة بين المواطنين مختلفي الأديان في اعتلاء مناصب الولايات العامة، وفي علاقات هؤلاء المواطنين بعضهم مع بعض، وهو بذلك يعتبر هذا الوجه مما تسعه تفسيرات الفقه الإسلامي من بين وجهات النظر الأخرى المحتملة، وهو النظر الذي يتعيّن التزام الدولة به من دون الوجهات الأخرى. ونحن نعرف أن لولي الأمر في الفقه الإسلامي أن يقر أحد الاجتهادات التي تصدر عن فقه الشريعة وأن يعتبره الاجتهاد الواجب الإعمال، فيلزم نفسه به ويلزم به من يحكمهم ممن تشملهم ولايته العامة، ويلزم به الجماعة المعنية المحكومة بموجب إمامته.

وإن من وجهات النظر التي تسعها المرجعية الشرعية الإسلامية، وتولدت من اجتهادات المجتهدين في العصور المعيشة ما يسوي بين المواطنين في الولايات العامة متى بنيت مؤسساتها بهيئات عامة جماعية كالمجالس النيابية ودوائر المحاكم القضائية متعددة القضاة، ومجالس الوزراء والهيئات، فيكون الأفراد في كل هيئة مشاركين في تشكيل الهيئة، ولكن الولاية تكون للهيئة ذاتها في ما تصدره من قرارات. وفي الفكر القبطي ما يسمّى لاهوت التحرير أو لاهوت المواطنة عندنا لمعالجة أوضاع الحاضر.

وهذا مثل لما يمكن أن يتجدد به الفكر وفقاً لمراعاة أوضاع الحاضر ولما يحتمل من ظروف تجِدُّ على الجماعة بحكم

التطوّر التاريخي وما يفضي إليه من تجدّد ثقافي في إطار المرجعية العامة.

ولذلك فنحن عندما نتكلم عن الأوضاع الثقافية وعن الوضع الحضاري، إنما نتكلم عن مرجعيات واجبة الالتزام من حيث كونها كشأن اللغة تعتبر من مقومات تماسك الجماعة وذلك من دون أن يغيب عن الذهن أن هذا الشأن الثقافي والحضاري كشأن اللغة أيضاً إنما يتفاعل مع الحاضر ويتجدّد بما يراعي حركيّة المجتمعات والجماعات وما تواجه من أوضاع حاضرها المعيش، وهذا ما تتناول جوانب منه الدراسات الواردة في هذا الكتاب.

طارق البشري

تحريراً في

٢٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٣م

الفصل الأول

نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير(*)

(١)

أجازف في كتابة هذا الموضوع بالشرود عن مألوف ما تجري به الكتابة في مثله. وأنا أكثر ميلاً إلى الجوانب التطبيقية، وأكثر ميلاً في التعامل مع المفاهيم النظرية إلى محاولة إدراك المؤدّى أو المُفاد الواقعي لها في الزمان والمكان المعنيين، وإدراك معناها في سياق مآلاتها في التطبيق. والمفاهيم النظرية بطبيعة الحال لا يستغنى عنها في هداية البشر وفي تبيُّن مناهج تعاملهم في شؤونهم، ولكنها تتباين في مفادها وفي آثارها الوظيفية بحسب الأنساق الفكرية العامة التي تندرج فيها،

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى ندوة: «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، ٩ ـ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان (مركز دراسات الوحدة العربية)، ونشر في كتاب: **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠٥م).

وبحسب سياق الزمان والمكان الذي تنشط فيه، وبحسب توظيف البشر لها في هذه الأطر.

ومن جهة أخرى، فإن المفاهيم النظرية لا نتعرف إليها هكذا بالتعبيرات الجهيرة عنها في عمومها وتجريدها، ولكننا نستخلصها من واقع الممارسة الفكرية الاجتماعية عند التعامل مع تفاصيل الواقع المعيشي ومع مشاكله ومع نوعيات المعارف التي نتلقّاها، طبيعية هي أو اجتماعية، وأنا طبعاً لا أقلّل من جدوى البحث وضرورته في المجال النظري باعتباره مجالاً متميّزاً بذاته عن مجالات التطبيق النوعي المختلفة، طبيعية واجتماعية، ولكني أحاول الإشارة إلى أن معارفنا عن المجال النظري في ذاته لا تكاد تكتمل، أو لا تصل إلى الغايات الإنسانية المنشودة، إلا إذا اقترنت بالبحث في المجالات النوعية التطبيقية التي يمكن أن تستخلص منها المفاهيم النظرية، وكذلك بمفادها الواقعي في إطار الأنساق الفكرية المصاحبة وفي السياق الواقعي المعيش وبحسب مآلاتها في التطبيق.

وتحضرني هنا قصة مقالة قرأتها من بضع سنوات في صحيفة مصرية واسعة الانتشار لكاتب من دعاة الحداثة ونظرياتها ومناهجها والساهرين على معانيها الفكرية والمتكلمين عن تاريخها، كتب مقالة يصف بها عمليةَ إنشاءِ جسرٍ، تابَعها يومياً لشهور متصلة، بسبب قربها القريب من مكان عمله، ورأى ما تقتضيه هذه العملية من حسابات في التشييد وتحمّل الأثقال وتفادي العقبات في توجّهات مجرى الجسر، وتقدير الارتفاعات التي تمكن من المرور تحته وفوقه بسلاسة، وتعيين مراكز تشييد الدعامات بما يتحمل كل ذلك وبما يتفادى ما في الأرض من

أنابيب مياه الشرب ومياه الصرف وأسلاك الكهرباء والهاتف وغير ذلك، ثم هتف كمن يكتشف شيئاً جديداً أو كأنه يزود القارئ بمعارف طريفة «هذه هي الحداثة»، وكان وجه عجبي ما بدا لي من حديثه من أنه لم يكن قد فَطِن إلى ذلك من قبل، على مدى السنين التي كتب فيها عن الحداثة، وأنه لم يفطن أن هؤلاء الذين يمارسون الحداثة في تصميم الجسر وبنائه ـ مهندسين وعمالاً ـ غالبهم ممن يمارسون العبادة ويؤمنون بالقضاء والقدر في الوقت ذاته الذي يمارسون فيه «الحداثة» دقة في حسابات البناء وتصميماته وتكاليفه ورسومه، ودقة في التعامل مع الواقع وتوقّع ردود الفعل والآثار. كما يحضرني أيضاً ما كنت قرأته لهارولد لاسكي في كتابه **أجرومية السياسة** مما معناه أن تقرير حق المتهم في أن يُعلن بصحيفة الاتهام الموجه إليه قبل محاكمته وإتاحة الفرصة له لإبداء دفاعه، هذا الأمر هو أهم مما كتبه روسو ودعاة الحرية عن الحرية في عباراتهم العامة. وبالمثل يمكنني أن أقول في صدد الحديث عن العقلانية والتنوير: إن تدريس مناهج مقررة من الرياضيات والفيزياء والكيمياء هو أجدى وأفعل مما كتبه شبلي شميل وسلامة موسى وغيرهما عن العقلانية والتجريبية؛ لأن ممارسة العقل هي خير من الدعوة إلى العقل وتمييزه، أو بالأقل فإن الممارسة هي أعلى مراتب الدعوة، فضلاً عن كونها تحقيقاً للغاية من الدعوة.

ومن هذا الفهم يرد اختياري للزاوية التي أستحسن النظر منها، لقد صرنا عندما نتكلم عن أية مسألة من مسائل الفكر في تاريخه وحركته، إنما نحصر أسماء كتّاب اشتهروا في هذا المجال النوعي، ونعيد الحديث عنهم ونستخرج الدلالات من

أقوالهم ومجادلاتهم ونعيد فيهم التصنيف والتحليل، وتبقى المادة العلمية والفكرية محصورة في أقوال ذوي المؤلفات منهم.

وهؤلاء الذين انحصرت فيهم حركة الفكر هم أفراد من الكتّاب وليسوا مؤسسات أو هيئات، وهم قمم هؤلاء الأفراد وليسوا من القواعد الواسعة لجمهور الكتاب في كل عصر ومِصر، وهم أيضاً دعاة لما نادوا به وما أثبتوه في كتبهم من أفكار وليسوا ممارسين لهذه الأفكار، وأقصد بالممارسة من يطبّقون الفكر المدعو إليه في مجال تخصصي معين، فضلاً عمن يمارسون هذا الفكر في الحياة العملية بغير إفصاح يتعلق بالكتابة في المقالات والكتب وبالمحاضرات والدروس.

نحن مثلاً عندما نبحث عن حركة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، ننظر في كتابات: من الطهطاوي والأفغاني إلى الطاهر بن عاشور، ولكننا لا نفطن إلى مناهج التدريس في الأزهر وغيره ونظم الدراسة في المعاهد الدينية ومدى تطورها أو بقائها على حالها، وكل ذلك جرى بأيدي الكتّاب المعروفين وبأيدي غيرهم أيضاً ممن كان لهم سهم كبير في تطوير هذه المؤسسات، وفي إنشاء معاهد جديدة للفكر الديني. كما أننا لا نفطن إلى التغيرات التي جرت على التشريعات ولا إلى المبادئ التي استقرت أو بدأت تظهر في أحكام المحاكم وعلى أقلام المفتين وغيرهم. وأنا مثلاً لم أجد أحداً من المهتمين بأمر التجديد في الفكر الديني اعتنى بدراسة مجموعة أحكام المحاكم الشرعية وهي منشورة في مجموعات مطبوعة لعشرات من السنين، ولا أن أحداً اعتنى بدراسة فتاوى دور الإفتاء عبر عشرات السنين وهي استمرت مدداً لم تجمع ثم جُمِع منها كثير

وطُبع ولكنها لم تنل من جهود الدارسين بعد اهتماماً.

واستمر المجددون وهم محمد عبده ورشيد رضا وأفراد آخرون قليلون، على الرغم من أن حياة الناس والتطور الفكري تأثرا بأحكام وفتاوى المفتين وتعديلات المشرعين بأكثر كثيراً من الأثر المباشر الذي جرى من قراءة المفكرين سالفي الذكر، وعلى الرغم من أن أثر هؤلاء المفكرين سالفي الذكر إنما يختبر مداه بما دلت عليه حركة المحاكم ودور الإفتاء ولجان التشريع وقاعات المحاضرات.

وبالمثل نحصر حركة الفكر الحديث في أعلام مفردين: من لطفي السيد إلى طه حسين وشبلي شميل وفرح أنطون وأضرابهما في بلاد العرب، ونغفل عن مؤسسات وهيئات لها من الأثر الفكري في ظني أضعاف ما كان لهؤلاء؛ لأن هذه التكوينات عرفت الممارسة للفكر وليس الدعوة له فقط، كما أن أثرها كان أوسع انتشاراً بما لا يقاس به جمهور محدود من القراء والمتخصصين الذين يقرؤون للطفي السيد مثلاً أو لشبلي شميل، وأقصد بالمؤسسات والهيئات كثيراً من الأحزاب والهيئات النيابية والنقابات المهنية والعمالية ومجالات الدراسة لعلوم الطبيعة والمجتمع.

(٢)

وتثور في هذا الشأن مقولات مثل أن الفكر العربي الإسلامي لم يهتد إلى مبدأ «الشك المعرفي» إلا من ديكارت عن طريق ما سجّله طه حسين في كتابه **في الشعر الجاهلي**. ولديّ شكوك قوية حول صحة هذه المقولات، وأن ينسب هذا الأمر

عن الشك المعرفي إلى ما أذاعه طه حسين عن ديكارت؛ لأن الشرع والعقل يشكّلان في الإسلام «ضفيرة» يصعب حلها. ومن تكلم عن النقل والعقل أو عن المنقول والمعقول، لم يكن يقصد الفصل بينهما حسبما يظهر، إنما كان ذلك من قبيل التمييز عن نشاطين وأدائين، لأن أدوات النظر في أي منهما تتميز عن أدوات النظر في الآخر من حيث الثبوت والدلالة، والنقل يحتاج إلى أدلة ثبوت، والعقل يحتاج إلى عمليات استنباط واستقراء.

ونلحظ مثلاً أن نجم الدين الطوفي وهو من الحنابلة الذين يعتبرون بالنص أكثر ما يعتبروا، يقول في المقدمة الثانية في كتابه **الانتصارات الإسلامية**[١]: «إن العقل نائب الشرع يقرر له القواعد من إثبات الصانع وتوحيده...»، و«بثبوت الشرع، ينعزل العقل كما ينعزل بقدوم السلطان من سفره من استنابه موضعه في بلده» ثم يقول: «إن الشرع لم يأت بما ينافي العقل».

وإذا كان الدين يقوم على مسلّمات غيبية، وإذا كان الغيب مما لا يمكن معرفته، فإن حاكمية الدين للبشر ترد بطريق العقل، وفي الإسلام فإنّ القرآن وهو النصّ المنزل من الغيب يثبت «نصه» بطريق التواتر، والتواتر طريق عقلي للإثبات، ثم يثبت الحديث الشريف بما عرفه «علم مصطلح الحديث» من وسائل التحقّق والثبوت من صحة الرواية وصواب النقل، وهي وسائل عقلية يقبلها العلم الحديث، بل هي أشد من وسائل التحقق التاريخية الحديثة للأحداث ومن وسائل التحقق القضائية الحديثة بالنسبة إلى الحقوق.

---

(١) نجم الدين البغدادي الطوفي، **الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان**، دراسة وتحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار البيان العربي، ١٩٨٣م).

ثم ترد بعد ذلك أساليب الاستدلال التي تحدّدت بها مناهج التفسير واستخراج الأحكام من النصوص الثابتة لتطبيقها على الواقع المتغيّر وعلى الحالات الواقعية المتنوعة، وإن جهد الإمام الشافعي في هذا الشأن هو ما عبر عنه الفخر الرازي بأن الشافعي هو أرسطو الفكر الإسلامي، وهذا ما أكّده الشيخ مصطفى عبد الرازق في دراسته عن الشافعي[٢]. ولذلك يقول الأستاذ عبد الحليم الجندي: «منهج الشافعي في أصول الفقه منهج للوحدة الفكرية تضبطها قوانين عامة استطرد العلماء بها إلى العلوم التطبيقية والكونية. . .»[٣].

إن ثبوت القرآن بطريق التواتر، واستلزام قيام التواتر للمعرفة اليقينية به يفيدان أن الأمر هنا بدأ بالشك المعرفي؛ لأنّ القرآن احتاج إلى دليل يثبت نصه، وأنّ قواعد منهج مصطلح الحديث لإثبات الأحاديث الشريفة وتحديد مراتب ثبوتها يقيناً وظنّاً وشكّاً يفيد أن الأمر هنا بدأ بالشك المعرفي أيضاً الذي احتاج إلى دليل ثبوت تحدّد مدى اليقينية والظنية بشأنه، كما أن القاعدة القضائية الآتية من الأحاديث الشريفة تفيد أن «البينة على من ادعى»؛ أي: إن أية دعوى تحتاج إلى دليل يثبتها، هذه القاعدة مبنية على البدء بالشكّ أيضاً، وأن أي راوٍ لحديث أو كاتب للتاريخ سجل مصادر ما يدون من رواة سابقين أو مراجع سابقة إنما قدّم الدليل لأنّه يتوقّع أن صيغة التعاقد

(٢) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩٤م).

(٣) عبد الحليم الجندي، **القرآن والمنهج العلمي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م)، ص١٠٥.

والتفاهم بينه وبين قارئه تقوم على البدء بالشك والاحتياج إلى الدليل.

أنا لا أقصد أن ديكارت كان يقصد شيئاً من ذلك عندما تكلّم عن البدء بالشك لإثبات الوجود، ونحن نعرف أنّه كان يتعلّق بمسألة فلسفية خاصة بالوجود، ولكن ما أقصده يتعلّق بكتاب طه حسين؛ لأن طه حسين عندما تكلم في الشعر الجاهلي عن هذه المسألة إنما كان يتكلّم عن الشك الذي يسبق ثبوت الأحداث التي جرت من قبل أو تجري الآن. ومن يتكلّمون عن أثر كتاب طه حسين إنما يشيرون بالضرورة إلى هذا الاستخدام لمنهج الشك في تحقيق الأحداث، سواء كانت وردت بالقرآن أو بغيره، من بعد أو من قبل، والذي أحاول أن أوضحه بالعبارات السابقة أنه لا يصح في الأذهان القول: إننا نحن العربَ والمسلمين لم نعرف مناهج التثبت العقلي للوقائع والأحداث والأقوال إلا بما نقله إلينا **في الشعر الجاهلي** في أواخر العقد الثالث من القرن العشرين، وإن أبا حامد الغزالي يقول في **ميزان العمل**: «الشكوك هي الموصلة للحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[٤]، والإمام الغزالي توفي في سنة ٥٠٥هـ/ ١١١١م.

والشيخ مصطفى المراغي في مقدمته لكتاب محمد حسين هيكل **حياة محمد** يقول عن علماء الكلام: «انظر كتب الكلام ترهم يقررون أن أول واجب على المكلف معرفة الله، فيقول آخرون لا، إن أول واجب هو الشك. ثم إنه لا طريق للمعرفة إلا البرهان، وهو وإن كان نوعاً من أنواع القياس إلا أنه يجب أن تكون مقدماته

(٤) المصدر نفسه.

قطعية حسية، أو منتهية إلى الحس، أو مدركة بالبداهة، أو معتمدة على التجربة الكاملة أو الاستقراء التام». ثم استشهد في ذلك بالإمام الغزالي عندما جرد نفسه من جميع الآراء وفكر وقدر ووازن ورتب وعرض الأدلة ثم اهتدى إلى الحق، وقال المراغي: «طريق التجريد طريق قديم وطريق التجربة والاستقراء طريق قديم، والتجربة والاستقراء التام وليدا الملاحظة...»[٥].

وما قصدت أن أوضحه بما سبق أن أجيب عن السؤال الذي طرحته مسودة مخطط الندوة عما «إذا كانت فكرة العقلانية والتنوير أصيلة في نسيج الفكر العربي أم جاءت ترداداً عربياً للفكر العقلاني والتنويري في أوروبا».

(٣)

كما أن إقامة المسجد هي دعوة إلى الصلاة، فإن إقامة المصنع هي ممارسة لدراسة الواقع وللتجريب وللتقدير العقلي الحاسب للأفعال وردود أفعالها، وإن التشييد ـ أبنية وجسوراً وترعاً... إلخ ـ يدخل في هذا المعنى. وهنا لا نجد مفارقة بين ممارسة التعبّد في المسجد وفي غيره وبين ممارسة العمل المنتج القائم على التجريب وعلى التقدير العقلي الحاسب للعلل والمعلولات. لا نجد هذه المفارقة التي نلقاها في كتب الدعاة عندما تقودهم العبارات المطلقة والتعبيرات غير المحدودة إلى ما يقوم به لديهم التعارض بين المطلق والنسبي.

---

(٥) محمد حسين هيكل، حياة محمد، تقديم مصطفى المراغي (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م).

ونحن مثلاً نعرف الفروق بين العمل الزراعي التقليدي والعمل الصناعي، وأثر هذه الفروق في تشكل العقل البشري الذي يتعامل مع هذه الممارسات. وفي ظني أن ثمة فروقاً شبيهة تقوم بين من يعملون مع نظم الإدارة التقليدية القديمة ويتعاملون معها وبين الإدارة الحديثة. ولهذه المسألة أهميتها في تبيّن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر على مدى القرنين الماضيين. في نظم الإدارة التقليدية، تندمج الأعمال العامة بالدولة أو بأية جماعة مالية أو تجارية أو مذهبية، ويندمج هذا العمل بالعمل الخاص الذي يخص القائم بالعمل في شؤون أسرته وماله، فلا تقوم فواصل موضوعية تفرق بين نوعي هذه الأعمال، وتندمج المالية العامة أو المالية المشتركة بالمالية الخاصة للقائم بالعمل، وتندمج علاقات العمل الوظيفي العام للشأن العام أو المشترك في الشأن الفردي الخاص لتابع ومتبوع. كما أنه لا يوجد تقسيم عمل يقوم على أسس موضوعية بالنسبة إلى الشؤون العامة، إنما يتولاها في جملتها شخص واحد وتجري وفق نوازعه وتشكلاته الذاتية. ومن هنا يظهر العمل العام في نظم الإدارة التقليدية القديمة عملاً غير قابل للتوقع والحساب، ويكون غير قادر أيضاً على أن يجمع المعارف والمعلومات عن الواقع المعيش ما يمكنه من الحساب الموضوعي والفهم الأكثر رشداً، فيكثر المجاهيل في اتخاذ القرارات، وتزاحِم العشوائيةُ الرشدَ في العمل.

وإن الوضع ينحو إلى خلاف هذه الظواهر في نظم الإدارة الحديثة؛ فهي تعتمد أول ما تعتمد على تقسيم العمل تقسيماً موضوعياً لإتاحة الفرصة لذوي التخصصات العلمية والفنية

المختلفة بأن يمارسوا خبراتهم ويراكموها، وهي تفصل بين الوظيفة والقائم عليها وتجعل قيامه عليها قياماً مؤقتاً. وهي تفصل علاقات العمل العام عن الشؤون الخاصة للعاملين، وتقيم تخصصات وتقاليد وأعرافاً للعمل العام في كل نوعياته بحيث يكون ذا شخصية اعتبارية منفصلة عن القائمين به، وتخضعهم لها إلى حدّ ما، وهي تفصل بين المالية العامة والخاصة، وترسم أهدافاً وأغراضاً، وترصد أموالاً دورية لتحقيق هذه الأهداف والأغراض في كل مرحلة دورية. ولكل ذلك أثره الفاعل في التحكم العقلي والتحكم التجريبي كذلك في أداء الأعمال ورسم السياسات النوعية وتحديد مسارات إنفاذها وتوقع النتائج. وإن القائمين على هذه الأمور والمتعاملين معها يكتسبون من ذلك ما يكسبونه من قدرات التقدير والتدبير العقليين. وتبدو لي أن هذه المكاسب أكبر كثيراً مما يكسبه قارئ لداعية من دعاة العقلانية والتنوير.

ولأنه ظهر لي علاقة التكوين المؤسسي الحديث بالعقلانية والتنوير، بالمعنى الذي حاولت أن أبينه في صدر هذه الفقرة، فإنه يمكن تتبع هذا العنصر من بدايات القرن التاسع عشر، سواء من الإصلاحات المؤسسية لمحمد علي في مصر والشام، أو من إصلاحات الدولة العثمانية منذ محمود الثاني. بدأ الأمر بالجيش كما هو معروف في التدريبات الحديثة وتقسيم الجيوش إلى تقسيمات متخصصة بحسب نوعية السلاح، ودراسة فاعلية كل قسم ومدى فاعلية الأسلحة الحديثة التي تدرب عليها، ورسم مخططات التنسيق بين هذه الفرق وأسلحتها ودراسة ما يحيط بالعمليات العسكرية من علوم وفنون وخبرات وتجارب، ثم عرج

الأمر على أوضاع الاقتصاد لكفالة زيادة الإنتاج بما يسمح بتمويل هذه الأنشطة المستحدثة وما يقتضيه ذلك من أبنية جديدة وجسور وقناطر وحفر للترع وإنشاء للمصانع اللازمة لمدّ الجيش بما يلزمه من احتياجات حربية، ثم استوجب الأمر نظماً إدارية جديدة قادرة على الإشراف على هذه الأنشطة وعلى تكاثرها وتنوعها وما تقتضيه من تخصصات، فنشأت دواوين ونظارات ووزارات لشؤون رئاسة الدولة وللشؤون المالية من إيرادات ومصروفات ولشؤون المصانع، ودواوين للجهادية والبحرية وغير ذلك، ثم التقسيمات الإدارية الخاصة بالأقاليم[٦].

وفي رحم هذه الهيئات والأنشطة تكونت مجموعات من القيادات، كانت أعمالها ذات أثر نافذ ومستمر لا في بناء المؤسسات فقط، ولكن في البناء العقلي لأبناء هذه المؤسسات، وما أشاعوا في المجتمع كله مِن بعدُ من أثر ثقافي، وأكثرهم لم يترك كتباً ولكنه ترك أفعالاً باقية.

وليست العبرة بما خلّف أي إنسان من كتابات ولكن العبرة بما خلّف من أثر عملي في القلوب والعقول من بعده، وأبو الحسن الشاذلي مثلاً صاحب واحدة من أكبر الطرق الصوفية المستمرة عبر القرون إلى الآن، لم يترك كتاباً ولا مقالةً إنما تناقل المتأثرون به آثاره بالأعمال والمشافهات.

من هذه المؤسسات ظهر في إسطنبول أمثال مصطفى رشيد

---

(٦) طارق البشري، «مفهوم الدولة والعلاقات بين السلطات،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الثالث عشر للبحوث السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ٤ ـ ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩م.

باشا وأحمد جودت باشا وداود باشا وفؤاد باشا وأحمد مدحت باشا، كما ظهر من أمثالهم في القاهرة إبراهيم باشا ابن محمد علي وقائد جيوشه ومحمد مظهر باشا ومحرم بك في الجيش والبحرية، ومحمد شريف وعلي مبارك المهندس الذي اتسع نشاطه ليشمل من صيانة القناطر إلى إنشاء دار العلوم ودار الكتب إلى رئاسة وزارة المعارف العمومية وتأثيره في منهج الدراسة إلى تأليف الخطط التوفيقية بوصفه موسوعة في التاريخ المصري[٧].

لا أريد أن أستطرد في هذه الأمور كثيراً، وحسبي أن أشير إلى صلة هذه التنظيمات بالتشكل العقلي للأفراد والجماعات، وأثره في التكون الثقافي بحيث يتعيّن عدم إغفاله. والظن عندي أن الأثر الثقافي للتكوينات المؤسسية التي شكّلها وأدارها علي مبارك، وفيها إنشاء دار العلوم، يكاد يكون أعمق فعلاً وأبعد مدى وأشمل نطاقاً من الأثر الثقافي لكتابَي **تلخيص الإبريز ومناهج الألباب** لرفاعة رافع الطهطاوي. يكفي أن ننظر في هذا إلى عدد خريجي دار العلوم وما درسوه فيها وتواليهم عبر السنين وأثرهم فيمن أخذ منهم مدرسين أو موجهين في المجالات المختلفة، وأنا هنا أتكلم في موضوعي وهو «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير».

وبمثل ما قام من أجهزة الإدارة العامة، تمكن الإشارة إلى

---

(٧) جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ٢ج، ط٣ (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٢م).

تكوينات أهلية بنيت على الرشد وقامت على أسس أكثر عقلانية وموضوعية مما سبق، ولنا في ذلك أن نقارن بين طريقة إدارة الوقف قديماً وطريقة إدارة الطريقة الصوفية قديماً، نقارن ذلك بطرق إنشاء الجمعيات والمؤسسات المالية الحديثة، من حيث التنظيم والضبط والتمييز بين الغرض الباقي وبين القائم به من أشخاص متغيرة، كما أن لنا أن نقارن بين إدارة المشروعات الاقتصادية على أسس فردية من حيث إمكانات التمويل وحدود الخبرات الشخصية وما يفرضه كل ذلك من ضيق في حجم المشروعات وتفتت، نقارن ذلك بنظم الشركات وبخاصة الشركات المساهمة وما جمعت من رؤوس أموال، وما وضعت من خبرات فنية عالية وما أمكنها تحقيقه من سيطرة وتقديرات محسوبة.

ويُلحظ في هذا الصدد مثلاً، كل ما يتعلق بالدراسات الاقتصادية والمالية وأثرها الثقافي في بناء العقل والإنسان، وكذلك بدء وضع موازنات المالية التي تقوم على تقديرات رقمية لوجوه الأنشطة المختلفة، سواء بالنسبة إلى هيئات الدولة أو بالنسبة إلى هيئات الأقلية من شركات وجمعيات، كما نقدم على أساس توقعات مستقبله مستندة إلى فهم الواقع الحاضر واستخلاص توجهاته. وقد بدأ نَظْم الإيرادات في مصر من عشرينيات القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص من بداية أربعينيات ذلك القرن[٨].

---

(٨) حسين خلاف، **تطور الإيرادات العامة في مصر الحديثة** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦م).

(٤)

في النصف الأول من القرن التاسع عشر عرفت مصر حركة تصنيع حديث بالمعنى المتعارف عليه في هذا الزمان؛ أي: المصانع التي تدار بواسطة الآلة والقوة المحركة، لم تكن حركة واسعة على نطاق المجتمع وإنما كانت حركة خادمة لمطالب الجيش، ولم تستمر أكثر من عقود قليلة ولكنها قامت بخبرات هندسية وحرفية في تشكيل هذه الدفعات الأولى من النخب التي تتعرف إلى هذه الوجوه من النشاط. وقد اسْتُدْعِيَ لها عدد من المهندسين والعمال المهرة من أوروبا، ولكنها قامت على أكتاف المواطنين مهندسين وعمالاً، ولما انتهت بهزيمة محمد علي في ١٨٤٠م، بقيت آثار لها ممتدة في هذه الأجيال. كان منها مصانع للغزل والنسيج وللطرابيش وسبك حروف الطباعة وضَرْب الأُرُزّ وصناعة حديد السفن وصناعة البارود[٩] وما شابه ذلك. ومن جهة أخرى فإن النهضة العسكرية في كل من إسطنبول والقاهرة في هذه المرحلة قد أدت إلى إنشاء عدد من المدارس التي تدرس العلوم التجريبية، فعرفت إسطنبول مدارس لتعليم الضباط الفنون العسكرية الحديثة، ومدارس للمهندسين وللأطباء البشريين والأطباء البيطريين، ومدارس للإدارة والمعلمين وغير ذلك على مدى العقود من الثلاثينيات إلى السبعينيات من القرن التاسع عشر[١٠].

---

(٩) هيلين آن ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م).

(١٠) روبير مانتران، **تاريخ الدولة العثمانية**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣م)، ج٢: **فترة التنظيمات**، ص٦٣ ـ ١٦١.

وفي مصر في الفترة ذاتها ظهرت المدارس العليا العسكرية ومدارس الطب والطب البيطري والهندسة والذخيرة والكيمياء التطبيقية والري والزراعة وظهرت المدارس الابتدائية وهي على ثلاث سنوات ثم صارت أربع سنوات، والمدارس التجهيزية (الثانوية) وكانت أربع سنوات ثمّ زيدت سنة، وكانت تدرس فضلاً عن علوم اللغة واللغات الشرقية والدين، علوم الحساب والجبر والهندسة وعلوم الفيزياء والكيمياء والجغرافيا، ومن الطبيعي أن الطلاب وهم يدرسون الجبر والهندسة ينتقل إليهم النظر العقلاني ويتربون عليه، وأنهم وهم يدرسون الفيزياء والكيمياء ينتقل إليهم النظر التجريبي ويتربون عليه أيضاً، ومن الطبيعي أنهم وهم يحصلون على مبادئ وأصول هذه العلوم في سن التنشئة العقلية إنما يكون تحصيلهم لها ومذاكرتهم ليست تعليماً فقط ولكنها تربية أيضاً.

وفي الوقت ذاته الذي كانوا فيه يدرّسون هذه العلوم في المدارس الحديثة، كانوا يدرّسون علوم الدين، فكانوا يحفظون ربع القرآن في أول السنوات الابتدائية ثم يتدرج ذلك حتى يختمون القرآن كله في سنة تالية أو سنتين، ثم يدرسون شرح الكفراوي للقرآن وعلم الأخلاق. فكان يتجمع لدى الطلاب في المرحلتين الابتدائية والثانوية مبادئ من علوم الدين وعلوم الصنائع وفنونها التي تستند إلى علوم العقل والتجريب، وعلى سبيل المثال فنحن نعرف من دراسة الدكتور خالد فهمي لأحد الكتب التي ألفها «محمد الشباسي» الطبيب الذي كان قد درس الطب في مدرسة الطب في عهد محمد علي ثم صار يعلم الطب فيها. نعرف أنه لا صحة لما ذكره مؤسس هذه المدرسة الفرنسي

«كلوت بك» من اعتراض الدين على عمليات تشريح الجثث من أجل التعلم، وأنه كان لا يجد تعارضاً بين الدين والطب في ذلك، وأن تأخير دفن الميت بسبب التشريح هو ما كان يثير المشكلة، وأنه كتب يقول إن «لفتح الجثث» فوائد كثيرة منها معرفة وظائف الأعضاء والتغيرات التي تحدث لكل عضو بعد الوفاة وأسباب ذلك ووقته فضلاً عن التأمل في عظيم صنع المولى (ﷻ) مما يزيد الإيمان ويقويه[١١].

ويضاف إلى ذلك البعثات التي بدأت أيام محمد علي منذ سنة ١٨٢٦م بدأت بإيطاليا ثم تركزت في فرنسا، وعدد من سافروا في هذه البعثات أيام محمد علي يبلغ نحو ٢٩٠ مبعوثاً، كانوا جميعاً يدرسون العلوم المتعلقة بالجيش والبحرية وعلوم الصنائع وفنونها مثل الهندسة وصناعة الأسلحة والذخائر والمدافع والسيوف والميكانيكا والساعات والطب والطب البيطري وآلات الجراحة والنسيج والصباغة والشمع والمفروشات، ولم يكن منها في العلوم الإنسانية تقريباً إلا قلة تدرس فنون الإدارة العسكرية والمدنية. واستمرت هذه البعثات بعد محمد علي بنسبة أقل ومع تعديل في التخصصات ويضاف إلى ذلك حركة الترجمة وكان أغلبها في الطبيعيات مثل الحرارة والضوء والكيمياء والحديد والطب والطب البيطري والتعدين وما يلزم من علوم التشييد للجيش والري وإقامة القناطر، وفضلاً عن ذلك مجموعات من كتب تاريخ العالم والأمم وتاريخ أوروبا

(١١) خالد فهمي، «الأزهر والطب،» الكتب: وجهات نظر في الثقافة والسياسة والفكر، العدد ٣٦ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢م).

وأمريكا وآسيا والصين والهند، وكذلك كتب الجغرافيا على نطاق العالم.

لا أريد أن أستطرد في تفاصيل تتعلق بهذه الأمور ولكن حسبي أن أشير إلى التوجه العام الذي أردت أن أبينه وأن أحاول رسم الخطوط العامة عن مجريات الأمر المطروح وأن أوضح ما أظنه ذا دلالة في استخلاص علاقات الأسباب والنتائج في مجال حصيلة العقلانية والتنوير، لا من منظور كتابات كبار المثقفين في هذا العصر، ولكن من منظور الدور الذي تقوم به المؤسسات على النطاق الشعبي والاجتماعي العام.

ونحن نعرف مثلاً أنه أيام محمد علي في مصر أنشئت ست وستون مدرسة ابتدائية، في كل منها نحو مئة تلميذ بين الثامنة والثانية عشرة من أعمارهم وأن عدد التلاميذ في المدارس الابتدائية والتجهيزية (الثانوية) نحو تسعة آلاف تلميذ[١٢]. وقد ضعفت النهضة التعليمية بعد ١٨٤٠م كما هو معروف لأسباب تتعلق بالأوضاع السياسية الخارجية وانعكاسها على أوضاع الداخل بسبب هزيمة محمد علي وما فرض عليه من مؤتمر لندن ١٨٤٠م من قيود أنهت وجود جيشه فتهدمت مصانعه وأغلقت مدارسه. وأشير في ذلك إلى أن سبب التدهور إنما يرجع إلى أوضاع السياسة والحكم وليس للأوضاع الثقافية المتعلقة بالعقلانية والتنوير، وعلى كل حال فإن ما بقي من المدارس ما

---

(١٢) أ. ب. كلوت بك، **لمحة عامة إلى مصر**، ترجمة محمد مسعود (القاهرة: [د.ن، د. ت.])، ج٢، ص٥١٧ ـ ٥١٨.

لبث بعد عقدين من السنين أن أخذ في النمو من جديد فنجد في المدارس الابتدائية المتميزة في منتصف الستينيات من القرن التاسع عشر ما يربو على ٤٧٠٠ تلميذ وبلغ عدد طلبة التجهيزي المئات في نهاية السبعينيات[١٣]. ويقول يعقوب أرتين: إن الاحتياج المصري للتلاميذ حتى يصيروا موظفين كافين للعمل الحكومي هو تسعة آلاف تلميذ في المدارس كلها من الابتدائي إلى الثانوي إلى العالي[١٤]. وهكذا انحصر التعليم في هذا الهدف لأسباب تتعلق بالسياسة الاستعمارية للاحتلال البريطاني في مصر.

على أننا يتعين أن نلاحظ أن مدارس محمد علي التي أدخلت المناهج الحديثة في الطبيعيات والرياضيات والتاريخ والجغرافيا العالميتين، لم تقصّر في مناهج التعليم الخاصة بالدين واللغة العربية واللغات الشرقية الفارسية والتركية، وأن مدارس آخر القرن التاسع عشر أضعفت الأمرين معاً مناهج الطبيعة والرياضيات وعلوم الصنائع، وكذا مناهج الدين واللغات الشرقية، فالأمر لم يكن أمر تضاد أو تناقض بين العلوم الدينية وبين العلوم العقلية والتجريبية، إنما كان أمر اختيارات سياسية، ويكشف ذلك أن الهدف من مدارس محمد علي كان بناء الجيش والأسطول وبناء الصناعات المساعدة لذلك وتنمية الإنتاج الصناعي والزراعي، وذلك على ما تظهره دراسة د. أحمد عزت

---

(١٣) أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤١ ـ ١٨٨٢م**، ٣ج (القاهرة: مطبعة النصر، ١٩٤٥م).

(١٤) يعقوب أرتين، **القول التام في التعليم العام**، ترجمة علي بهجت (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦م).

عبد الكريم عن التعليم في عهد محمد علي[١٥]، بينما كان الهدف من مدارس آخر القرن التاسع عشر هو تخريج الموظفين الذين يعملون في الإدارة الحكومية تحت إشراف الاحتلال البريطاني حسبما يظهر من دراسة د. جرجس سلامة[١٦].

وأنا هنا لا أتابع تاريخ التعليم بصورة عامة، ولكنني أعرض لأثره في إطار الموضوع المطروح.

(٥)

وإذا كانت المدارس الحديثة استدعت علوم الدين جنباً إلى جنب مع علوم العقل والتجريب الحديثة، فإن العكس حدث أيضاً؛ لأن المدارس ذات الصلة بعلوم الدين التي ظهرت في التاريخ الحديث ذاته عملت على أن تستدعي علوم العقل والتجريب الحديثة لتدرس جنباً إلى جنب مع علوم الدين، وأول ما نلحظه في ذلك في نشأة مدرسة دار العلوم في العام ١٨٧٢م. وقد أنشأها علي مبارك لتخريج مدرسين بالمدارس يجمعون بين علوم الأزهر وما كانوا يسمونه العلوم الكونية من جغرافيا وكيمياء وطبيعة وفلك، ووزعت دراستها على خمس سنوات، وكان مجموع الدروس الأسبوعية في كل من سنواتها ثلاثةً وثلاثين درساً، منها واحد وعشرون درساً موزعاً على التاريخ والجغرافيا والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة،

---

(١٥) عبد الكريم، المصدر نفسه.

(١٦) جرجس سلامة، **أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر، ١٨٨٢ - ١٩٢٢م** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦م).

والباقي اثنا عشر درساً موزعاً على تفسير القرآن الكريم والفقه الإسلامي والعلوم الأدبية والخط. وعدل منهجها في ١٨٩٠ و١٨٩٥م وبعد ذلك، ولكن بقيت هذه المزاوجة مستمرة بنسب تزيد وتنقص.

وكانت تتغذى من طلبة الأزهر ثم في القرن العشرين زيد عليها ما سمي تجهيزية دار العلوم موزّعة على خمس سنوات يتبعها القسم العالي لأربع سنوات وكلاهما يجمع الفرعين السابقين من العلوم الدينية و«العلوم الكونية» فضلاً عن اللغات. على أنه على مدى عقود القرن العشرين بدأت تقل العلوم الطبيعية لظهور الكليات التابعة للجامعات والمعاهد العليا الحديثة ونموها.

ومن هذه المدرسة خرجت على مدى عشرات السنين أعداد كبيرة جداً ممن تولوا التدريس في المدارس في فروع شتى. ومنها خرج من تخصصوا بعد ذلك في الفقه الإسلامي وأسهموا في تجديده مثل الشيخ زيد الأبياني (عام ١٨٩١م) ومحمد الخضري (عام ١٨٩٥م) وأحمد إبراهيم (عام ١٨٩٧م). كذلك أمثال طنطاوي جوهري (عام ١٨٩٣م) الذي اتصفت مؤلفاته بالصلة بين الدين والعلوم الطبيعية وأثرت في أجيال العشرينيات والثلاثينيات من خريجي الأزهر وذوي الثقافة الدينية. ومنها تخرج د. إبراهيم بيومي مدكور (عام ١٨٩٧م)، وكذلك الأستاذ حسن البنا (عام ١٩٢٧م) والشيخ محمد أبو زهرة (عام ١٩٢٧م) وكثيرون جداً ممن قادوا الرأي العام في جوانب متعددة من بعد[١٧].

---

(١٧) محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم، العدد الماسي ١٨٧٢ ـ ١٩٤٧م وملحق ١٩٤٦ ـ ١٩٥٩م ([القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢م]).

وبالمثل نشأت مدرسة القضاء الشرعي في العام ١٩٠٧م لتخريج قضاة شرعيين يكونون قد درسوا الفقه بطريقة أحدث من دراسة الأزهر. ولست أعرض للأوضاع السياسية، التي زكّت إنشاءها خارج الأزهر، والذي كان للاحتلال الإنكليزي سهم فيها على عهد المعتمد البريطاني اللورد كرومر، وقد ضُمت المدرسة من بعد إلى الأزهر وذابت فيه في العشرينيات من القرن العشرين، ولكن تقتصر الإشارة هنا على الدور الفكري الذي قامت به. وقد كانت قسمين: **أولهما** لتخريج كتبة المحاكم الشرعية، **وثانيهما** لتخريج القضاة الشرعيين، وتحدّد منهج قسم القضاة متضمناً فضلاً عن العلوم الشرعية التخصصية، علوم الرياضة والتاريخ وتقويم البلدان و«الخواص التي أودعها الله تعالى في الأجسام» ويقصدون بها علوم الفيزياء والكيمياء، وكانت المدرسة تتغذى من طلبة شباب الأزهر، واختير لنظارتها عاطف بركات خريج دار العلوم الذي صوره لنا أحمد أمين في مذكراته **حياتي** بما تميز به من ضبط ورشد ووضوح فكر واستنارة. كما يصف أحمد أمين حياته في هذه المدرسة بما نعرف منه مدى أثرها البعيد في تشكله العلمي المستنير[18]. وكان من أساتذة الفقه فيها ومن سبق ذكرهم الشيوخ زيد الأبياني ومحمد الخضري وأحمد إبراهيم فضلاً عن أساتذة من الأزهر ومن القضاء العادي. وكان من خريجي هذه المدرسة الشيخ محمد أبو زهرة بعد تخرجه من دار العلوم، كما كان من خريجيها أمين الخولي (عام ١٩٢٠م)، وعبد الحميد

---

(١٨) أحمد أمين، **حياتي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١م).

العبادي[١٩]. ومن خريجي هذه المدرسة من عاد تاريخه إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة وأسس أجيالاً من طلبة حقوق القانون الوضعي العارفين بالشريعة الإسلامية وفقهها، وكانوا من المجددين في الفقه وأرسوا أساليب دراسة الفقه المقارن بين فقه الشريعة الإسلامية وفقه القانون الوضعي، ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ علي الخفيف والشيخ أبو زهرة، ومن قبل هؤلاء الشيخ أحمد إبراهيم.

وبعد إنشاء مدرسة القضاء بنحو أربعة أعوام كان صدور أول قانون شامل لتنظيم الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ولائحته الداخلية عام ١٩١١م في عهد الشيخ سليم البشري سبقه عدد من القرارات والتنظيمات الجزئية، ولكنه جاء شاملاً لنظم قبول الطلبة وفنيّات الإدارة ونظم التدريس والميزانية والعلوم والمناهج المقررة وتوزيع الاختصاصات وتنظيم الأروقة والمساكن والمكتبة ونظم الامتحان والدرجات والشهادات، وإنشاء هيئة كبار العلماء وتنظيمات وفروع التخصصات بها وشروط العضوية لها. ومن بين العلوم التي تضمنها القانون ولائحته لتدرّس في الأزهر العلوم الرياضية والحساب والهندسة والرسم والجبر والتاريخ وتقويم البلدان والأشياء وخواص الأجسام وقواعد الصحة والتاريخ الطبيعي والهيئة والميقات ونظم إدارة القضاء والأوقاف والتربية العلمية والعملية، وأجيز تأهيل البدء في بعضها ريثما تتمّ

(١٩) عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، مدرسة القضاء الشرعي دراسة تاريخية، ١٩٠٧ ـ ١٩٣٠م (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٦م).

معدّاتها[٢٠] ولكن المبدأ كان قد تقرر في الأزهر ذاته وبموجب قانونه ولائحته وفي عهد مشيخة ترعى الأصالة في سعيها لإصلاح أوضاع الأزهر.

(٦)

حاولت في ما سبق أن أسوق أمثلة لما أظنّه مصادر قام عليها وسار بها التكوين العام للتيار الفكري الأساسي في بلادنا، من حيث ما قام عليه الفكر الموروث الشائع من عناصر تتضمّن النهج العقلاني والقابلية للنظر التجريبي في التطبيق على الواقع العملي، وما ترتب على ذلك من قابلية للتعايش وللتفاعل وللاغتناء من عناصر العقلانية والتجريبية التي وفدت إلينا مع علوم الغرب وفنونه. وأنتج ذلك قدراً لا بأس به من التعايش والتداخل، سواء في المدارس الحديثة التي قامت مخصّصة لعلوم الصنائع وفنونها، أو للمدارس المحدّثة التي قامت في إطار الفكر الموروث، وكلاهما قبل تعايش المناهج والمقرّرات. ومن هنا أرسيت قوائم التيار الفكري الأساسي في بلادنا والذي يتمسك بمرجعياته الدينية الآتية من الغيب الإيماني، ويتقبل علوم الصنائع الحديثة وفنونها القائمة على النظر العقلاني والتجريب.

يطرد القول: إن الفكر الموروث المأخوذ عن المرجعية الدينية كان يتصف بالجمود والتقليد عند احتكاكنا بالغرب مع خواتم القرن الثامن عشر وفواتح القرن التاسع عشر. وهذا صحيح يقر به رجال الفكر الديني الموروث مثلما يقول به

---

(٢٠) قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية سنة ١٩١١م، المادة ٢٥.

الآخرون، لكن ما يبدو يحتاج إلى نظر وهو علاقة هذا الجمود بالحركة الاجتماعية الثقافية العامة، هل كان سبباً لها أم كان ناتجاً منها؟. ومن المفارقات هنا أن ذوي الفكر المستحدث الذين يؤكدون دائماً أن الفكر نتاج الواقع الاجتماعي السياسي، وأن الفكر لا بد من أن ينظر إليه في السياق الواقعي لأوضاع المجتمع، هؤلاء هم من يؤكدون دائماً أن الفكر الديني الموروث هو سبب جمود الواقع السياسي الاجتماعي وليس أثراً له، أو بعبارة أدق أنهم في صدد تبادل التأثر والتأثير بين الفكر والواقع، يرجعون جمود الواقع إلى جمود الفكر ويؤكدون هذا الجانب من جوانب التعامل من دون الجانب الآخر.

والظن عندي على العكس من ذلك، أن مشكلتنا في الجمود الفكري كانت آتية في الأساس من جمود الواقع الاجتماعي السياسي على ما كان عليه الحال التاريخي لنا في القرن الثامن عشر وبداية القرن الذي يليه، وأن النظر إلى الواقع التاريخي يظهر ذلك واضحاً بغير خلاف، ثم وردت المشكلة بالتحدي الذي واجه هذه البلاد من مخاطر التوسع الغربي فيها، وأظهر ذلك تفوقاً للغرب في التفوق العسكري المستند إلى تقدم في علوم الصنائع وفنونها وإلى القوة الاقتصادية التي أتت من تراكم الثورات وكشف الأمريكتين والسيطرة على الشرق الأقصى وآسيا الوسطى.

كان لا بد من طفرة علمية واقتصادية وتنظيمية، وأتت المشكلة الثقافية لا من جانب ما يعوق ذلك من جمود فكري تقليدي؛ لأن الفكر الديني الموروث لم يشكل مانعاً ولا وقف عائقاً دون إدخال ما هو مطلوب من علوم وتنظيمات مستحدثة

ومناهج تعليم جديدة... قد تكون المشكلة أن الذي حاول أن يعوق حركة الإصلاح والتجديد على أيدي محمود الثاني في إسطنبول ومحمد علي في القاهرة، هي قوى النخب العسكرية والاجتماعية التقليدية، ولكن ذلك كان يشكل عائقاً اجتماعياً وليس عائقاً ثقافياً، وهو عائق استطاع الحكّام المجددون أن يتخلصوا منه ويهزموه. وإن الإطار الديني الثقافي الموروث ما لبث أن تعايش ثم تداخل مع خطوات الإصلاح تلك؛ لأنه كان قادراً في أسسه الفكرية أصلاً على تقبّل ذلك، وكان ذا احتكاك بالواقع المعيش بحكم استمرار الاحتكام إليه في الحياة اليومية للشعب، وبحكم أن الشريعة الحاكمة التي تنظّم أحوال الناس ومعيشتهم تندرج تحته، وقد ظهر في ما سبق أنّ الأمر لم يكن فقط بناء جيش إنما إنشاء مدارس عليا وثانوية وابتدائية وترجمة كتب وبعث بعثات وتشكيل مؤسسات وإصدار تشريعات تنظم أوضاعاً جديدة وتمكن من إدارة جديدة للاقتصاد، وكل هذه الأنشطة لم يقاومها الفكر الديني الموروث إنما تعايش معها ثم تداخل فيها.

لم يكن المشكل الذي واجهنا في القرن التاسع عشر مشكلاً فكرياً في الأساس، إنما كان مشكلاً سياسياً يتعلق بالقوة الغربية الاستعمارية وجبروتها وإحاطتها ببلادنا وتسربها إليها سياسياً واقتصادياً واقتحامها لها عسكرياً وسيطرتها على أداة الحكم في كل من أقطارنا على التوالي، وإن انكسار حركة الإصلاح المؤسسي التي جرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، هذا الانكسار جرى بسبب اختلال موازين القوى بين مناعتنا السياسية الاقتصادية العسكرية وبين قوة العدوان الغربي في هذه المجالات.

ومع منتصف القرن التاسع عشر لم نعد نأخذ من فكر الغرب وعلومه ونظمه ما نريده نحن مما نحتاج إليه، ولكننا صرنا نُعطَى منه ما يريد هو إدخاله إلينا، أتت القوانين الغربية مع التجار الغربيين ومع الجاليات والمغامرين الغربيين، وأتت أساليب العيش الغربية مع هذه الجاليات، وأقاموا نظم مساكنهم ومآكلهم وغير ذلك، ولذلك اضطرب ميزان التقدير في أيدينا بين ما نأخذ وما ندع من فكر الغرب وعلومه ونظمه، وتضاربت عناصر عديدة بين بعضها بعضاً في هذا الشأن: **أول** هذه العناصر هي متطلبات النهوض والتجديد والتحصن وكيف نشد مجتمعاتنا إلى النهوض الاجتماعي والمنعة السياسية، **وثانيها** ما تحتاج إليه من علوم الغرب وفنون صنائعه ونماذج نظمه. **وثالثها** ما يقتضيه هذا الأخذ من تعديل في أوضاعنا الاجتماعية، **ورابعها** ما فرضه الغرب الطامع فينا بموجب تفوّقه وانتصاراته لإبقاء هيمنته وسيطرته، **وخامسها** ما التبس علينا ولا يزال يلتبس من خيارات لما يفيد ومن خيارات لما يتعيّن حفظه من أحوال وثوابت. إن الرافضين لأطماع الغرب اختلط على بعض منهم عدوان الغرب مع علومه، والقابلين لعلوم الغرب اختلط على بعض منهم الأمران معاً. واختلط صراع القديم والجديد بصراع الموروث والوافد، ومع نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن صارت نظمنا إلى ثلاثة تقسيمات، فالمحاكم مثلاً صارت ثلاثة نظم: محاكم شرعية، ومحاكم مختلطة للأجانب، ومحاكم أهلية بين بين، والقوانين صارت ثلاثة نظم: قوانين شرعية، وقوانين مختلطة للأجانب ومن يتعامل معهم، وقوانين أهلية تتجاذبها الاتجاهات، والمدارس مدارس ومعاهد دينية ومدارس أجنبية ومدارس بين بين.

ومن هنا كان تركيزي في البداية على النصف الأول من القرن التاسع عشر، لأوضح كيف كان حال اللقاء بين المرجعية الدينية الموروثة وعلومها وبين العلوم التطبيقية الغربية الوافدة وفنونها، وأنه لم يكن ثمة تعارض مبدئي ولا تناف أساسي بين الجانبين، إنما جاء المشكل بعد ذلك متصلاً بمسألة الغزو والتحرر.

(٧)

أخلص مما سبق في ما حاولت الإشارة إليه إلى ما يأتي:

أولاً: إن الفكر الإسلامي الموروث في بلادنا لا يقوم منافياً للعقلانية؛ لأنه اعتمد في أساسه على نص، فصار إثبات النص واستخراج الدلالات منه يعتمد على أدوات ومناهج عقلية، وصيغت هذه المناهج في علم مصطلح الحديث الذي يتضمن منهج تحقيق النصوص والروايات لإثبات قيامها، وفي علم أصول الفقه، وهو ما سمي علم «منطق المسلمين» وذلك لبيان أساليب استخراج الدلالات من العبارات المستخدمة. ويستحيل فصل الفكر الإسلامي عن هذين العلمين، وهما علمان يتضمنان مناهج عقلية، أرسيت في البداية على أيدي أمثال الإمام الشافعي ممن نعلم أنه لم تكن له صلة بالفكر اليوناني، ثم ساهم في إكمالها من بعدُ من كانوا على إلمام بهذا الفكر مثل الإمام الآمدي وغيره.

أما عن الصوفية وما أدّت إليه فإنها في إطار الفكر الإسلامي قامت بما تقوم به الفنون والآداب في إطار الفكر الوضعي الأوروبي الحديث. إنها تقوم بأداء لا يتعلّق بالجوانب

العلمية ولكنها تقوم بدورها في تربية الوجدان الإنساني وفق أنساق معينة، وكما أننا لا نحاسب العقلانية والتجريبية الغربية بالأعمال الفنية التي تطلق الخيال كذلك يتعين أن نصنع مع الصوفية في إطار الحضارة الإسلامية وفكرها. ونحن عندما نتفهم أوضاع الفكر الإسلامي في مرحلة معيّنة، يتعين علينا أن نفرق بين المجالات العقلية والعلمية التجريبية وبين مجالات الأذواق والأشواق وتربية الوجدان الإنساني، وقديماً فرقوا بين أهل الظاهر وأهل الباطن وكذلك فرقوا بين «أهل الشريعة» و«أهل الحقيقة». وكما أننا نميز بين وضعية الفيلسوف برتراند راسل وبين عبثية الأديب صمويل بيكيت، كذلك يتعين أن نميز بين فقهيات العز بن عبد السلام ومناقب عبد الوهاب الشعراني.

ثانياً: ومن جهة أخرى، فلأن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة، فقد كانت بحكم الضرورة فكراً متصلاً بالواقع، والشريعة معاملات والمعاملات هي صياغة لحركة البشر في مجتمعاتهم، وهي من ثَم لا بد من أن تتعامل مع ما يجدّ ويطرأ على علاقاتهم من مستجدات. فيبقى دائماً ثمة تدافع بين قديم فيها وجديد يعكس كل منهما أوضاعاً سابقة وأوضاعاً ظهرت. ولا أقول بحتمية انتصار الجديد ولكنني أقول: إنه بالنسبة إلى فكر يتصل بالحياة اليومية للبشر في علاقاتهم الاجتماعية، لا بد من أن يعكس هذا الفكر بقديمه وجديده حركة هؤلاء البشر ومعاملاتهم.

أود أن أقول: إن هذه القابلية لا بد من أن تكون قائمة، وإن في التطبيق على الواقع وجه تجريبي يصعب إنكاره. وبهذا لا يظهر لي أن الفكر الإسلامي الموروث كان ممتنعاً عن

الاستجابة للنزعات العقلانية والتجريبية التي أتت مع علوم الصنائع الغربية وفنونها، وكانت لازمة لحركات النهوض والمقاومة في مجتمعاتنا منذ القرن التاسع عشر. وقد سبقت الإشارة إلى ما كان من تجاور وتعايش وتداخل في تجاربنا المؤسسية في ذلك الوقت.

ثالثاً: وإن ذلك هو ما أمكن به صياغة التيار الفكري الأساس في مجتمعاتنا ونحن نلحظ أن بعضاً من المؤسسات الفكرية التي نشأت في بداياتها الأولى لتكون حضناً لتفريغ الفكر الغربي الوافد وحده، ما لبث أن امتصها هذا التيار الفكري الأساس. ومثال ذلك مدرسة القضاء الشرعي التي نادى بها محمد عبده قبل وفاته وكان كرومر المعتمد البريطاني يحبذ إنشاءها لتكون بديلاً للأزهر وتابعة لوزارة الحقانية، والأزهر كان بعيداً عن هيمنة كرومر[٢١]، ووزارة الحقانية كانت متصلة بنفوذه عن طريق مستشار الحقانية البريطاني، ومنصب المفتي كان تابعاً لهذه الوزارة ومعه المحاكم الشرعية، فأريد بها أن تكون مبدأ إنشاء القاضي وتعليمه تحت السيطرة ذاتها. ولكن المدرسة قامت بدور تجديدي، وضمها الأزهر إليه بتيارها الفكري واستوعبت في التيار الفكري العام.

وكذلك الجامعة الحديثة، نشأت في البداية نشأة أهلية في العام ١٩٠٨م، ونشأت من حيث المناهج بوصفها كلية للآداب، وكانت ذات منهج علمي استشراقي. فلما تكونت الجامعة المصرية الحكومية في العام ١٩٢٥م ضمت كليات الآداب

---

(٢١) الدسوقي، المصدر نفسه.

والعلوم وطب الأسنان والصيدلة والحقوق ثم الهندسة[٢٢]. وكانت ذات مناهج حديثة وافدة في الأساس، ولكن مع الوقت أخذ التيار الفكري الأساس يتبادل التأثير والتأثر معها في عمليات لا تزال ممتدة الأثر، ففي الحقوق ظهرت دراسات الفقه المقارن بين الفقه الوضعي وفقه الشريعة، وظهر دعاة الشريعة وفقهها ودارسون لها من داخل هذه المؤسسة، وفي كلية الآداب كان فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وغيرهم، فضلاً عن ذلك فإنه يمكن القول: إن قسماً أساسياً من الحركة الإسلامية الحديثة في مصر خرج من هذه الجامعة ومن الجامعات الحديثة منذ الأربعينيات[٢٣]. أكاد أقول: إنهم خرجوا منها بأكثر مما خرجوا من الأزهر والمعاهد الدينية.

رابعاً: لم تكن مشكلتنا في بلوغ القدر المأمول من العقلانية والتجريب مع الفكر الديني الموروث، ولم تكن مشكلتنا في ذلك مشكلة فكرية ثقافية، إنما كانت دائماً في ظني مشكلة سياسية، بسبب الإرباك الذي حدث لنا في علاقاتنا مع الغرب؛ لأنه أربك خياراتنا وضلّ السعي كثيراً في الإجابة عن سؤال ما الذي نأخذ وما الذي ندع من فكره وحضارته. لم يرتبك أسلافنا أيام الدولة العباسية في ما كانوا يأخذون وما يدعون من فكر الغرب لأنه لم يكن يستعمرهم ولا ارتبك الغرب في ما أخذ وما

---

(٢٢) عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، **الجامعة المصرية والمجتمع، ١٩٠٨ - ١٩٤٠م** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٣م).

(٢٣) محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**، ٣ج (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م)، ج١.

ترك من حضارة المسلمين لأنهم لم يكونوا مستعمرين له. فالمشكل كان مشكلاً سياسياً.

والنقطة الثانية أن الاستعمار الغربي عندما سيطر على بلادنا عمل على إرباك خياراتنا بقصد. وقد أشرت في ما سبق إلى مثل ذلك من حيث الغاية من التعليم، عندما حاولت أن أقارن بين نظام محمد علي في التعليم في بداية القرن التاسع عشر وبين النظام الذي شرحه يعقوب أرتين في نهاية القرن ذاته، ولا يتسع المجال للحديث عن تخصّصات البعثات من بعد كانت في بداية القرن صنائع وذخيرة وعلوم طبيعية، وصارت في نهاية القرن قانون وأدب وفلسفة، في بداية القرن لم يجر فصل بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وفي نهاية ذلك القرن جرى الفصل وأثير التضارب.

خامساً: مع ارتباك خياراتنا الفكرية والثقافية من الفكر الوافد، ارتبكت أيضاً خياراتنا بالنسبة إلى حركتي المحافظة والتجديد بالنسبة إلى الفكر الإسلامي الموروث؛ لأنه أريد أن يُصدّر إلينا الفكر الغربي الفلسفي المناقض للعقائد الجارية عندنا، فصار الفكر الإسلامي في موقف الدفاع عن أصوله وثوابته، والدفاع يقتضي المحافظة، فتعارضت حركة التجديد في الفكر الإسلامي مع حركة المحافظة فيه، كل منهما يقوم بدور نافع على المدى الطويل، ولكن كل منهما تعارض مع الآخر في تأكيد أهمية الدور الذي يقوم به وأولويته، كما تعارضت عندنا أيضاً حركة الإصلاح السياسي الداخلي مع حركة التحرير الوطني من الاحتلال الخارجي، وكما تعارضت في الكنيسة الشرقية الأورثوذكسية، حركة التجديد الديني، مع حركة

المحافظة التي وقفت تقاوم نشاط بعثات التبشير البروتستانتي والكاثوليكي.

وكان ذلك أشبه بقانون عام سببه أننا كنا في ظرف غزو أجنبي على المستويات كافة فقام هدفان: هدف الإصلاح الذاتي؛ إذ كان الضعف الذاتي سببَ نجاحِ الغزو، وهدف مواجهة الغزو ذاته، وتضارب الهدفان من حيثُ الأولوية، وعلى مدى القرن العشرين، تلحظهما يتّحدان في فترات ويفترقان في فترات ويتضاربان أحياناً، على تفاصيل ليس المجال مجالها. وكل ما قصدت أن أوضحه هنا أن ثمة عاملاً خارجياً ضاغطاً، وهو عامل سياسي في جوهره هو ما ينتج هذا الإرباك عندما نلاحظه على مدى القرنين الماضيين.

هذا ما حاولت بيانه حول تقويم حصيلة العقلانية والتنوير.

الفصل الثاني

التجدد الحضاري(*)

القسم الأول

(١)

يتعلق هذا الموضوع بالتجدد الحضاري، بحسبان هذا الأمر يمثل بنداً من بنود «المشروع الحضاري العربي للنهوض». فالمشكل هنا في أساسه مشكل ثقافي وفكري، وهو يتعلق بالنتاج الفكري في مجالات النشاط البشري للجماعة بعامة، سواء بالنسبة إلى الأطر المرجعية التي يصدر عنها الناس، أو التصورات الذهنية النظرية التي ترسم الخطوط العامة لعلاقات البشر بالكون وبالجماعات المتباينة، أو النظم السياسية والاجتماعية التي تشخّص تجمعاتهم وتنظم جوانب أنشطتهم

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، ٢٣ ـ ٢٦ نيسان/أبريل ٢٠٠١م، فاس، المغرب (مركز دراسات الوحدة العربية)، بعنوان: «التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري»، ونشر في كتاب: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠١م).

الاجتماعية أو أنماط العلاقات البشرية ووجوه المعاملات بين الناس، أو القيم التي يهتدون بها ويرسمونها في مناحي السلوك المختلفة.

والمشكل أيضاً يتعلّق بالتجدد، بما يعني الحركة، حركة النشاط الفكري الثقافي من الماضي إلى الحاضر وإلى المآل المتوقّع أو المتصوّر له في المستقبل، ثم حركة التفاعل بين كل مجال من مجالات هذا النشاط الفكري الثقافي وبين المجالات الأخرى المشار إلى بعضها في ما سبق؛ أي: حركة التأثر والتأثير بين بعضها بعضاً، وذلك فضلاً عن الحركة الذاتية بين مفردات كل من هذه المجالات وأقسامها وأنواعها، وفضلاً عن الحركة العامة لكل هذه الجموع مع ما هو آتٍ من خارج الجماعة بالوفود أو بالاقتحام أو بالاستجلاب.

الموضوع في مجموعه ليس واسعاً فقط، ولكنه مترامي الأطراف ويصعب حصره، وهو أيضاً متداخل مع الموضوعات الأخرى التي تشملها هذه الندوة، من حيث إن كل موضوع منها يعتمد على مفاهيم، والمفاهيم هي من صميم الوضع الثقافي والفكري، لذلك فإن الأمر في ما يبدو لي، يتعين أن يعالج في هذه الورقة «بنظرة طائر» ما أمكن ذلك، لنلتقط الخطوط العامة والتوجهات الأساسية، والمناهج الأساسية للتجدد في الظروف المعيشة.

والموضوع بحسبانه يتعلق بـ«مشروع للنهوض» فهو يبدأ بالحاضر في الأساس ويتوجه إلى المستقبل، ولا تكون التفاتته إلى الماضي إلا بقدر تلفت سائق السيارة إلى الخلف في المرآة العاكسة، لمحات لمحات.

ونحن نلحظ أن التجربة التاريخية للغربيين على مدى عصورهم الحديثة، أفادتهم في الغالب الأعم من بحوثهم ودراساتهم؛ لأن «الحضارة» تعتمد أكثر ما تعتمد في صياغتها الفكرية والثقافية والقيمية على مستوى الاكتشافات والاختراعات التي بلغها البشر في مرحلة تاريخية محددة. ويتفرع عن ذلك بموجب التجربة التاريخية للغرب أيضاً في عصوره الحديثة أن المستوى الحضاري آخذ في النمو والارتقاء؛ لأن الاكتشافات والاختراعات آخذة بدورها في النمو والارتقاء، وهي لا شك ذات أثر بعيد في أساليب إدارة المجتمعات وفي ما ينبني على ذلك من أفكار وقيم.

ونحن بتجربتنا العربية الإسلامية في عصورنا الحديثة لا شك في أنه كان لمكتشفات الغرب ومخترعاته أثر فعال، أي أثر، في نظمنا وأفكارنا. تكفي الإشارة هنا إلى بناء السدود النهرية في مصر، وحفر الترع والمصارف، وتطوير الري الدائم للحاصلات الزراعية بدلاً من ري الحياض، وذلك على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، ويكفي اكتشاف البترول واستخدامه في الجزيرة العربية والعراق في القرن العشرين، يكفي هذان المثالان للدلالة على أثر المكتشفات والمخترعات في الوضع الحضاري والثقافي، وفي الخروج بالمجتمعات من حال إلى حال. ولكنْ ثمة فروق جوهرية بين ما يراه الغربيون بحكم تجربتهم ـ من أحكام مطلقة ينتهون إليها في هذا الشأن، من حيث الأثر لمطلق المكتشفات والمخترعات في نظمهم وثقافاتهم، ومن حيث تصورهم لخط النمو والارتقاء الحضاري المتصاعد ـ وبين ما نراه نحن بحكم تجربتنا من آثار هذه

المكتشفات والمخترعات؛ لأنها لم تكن مطلقة الأثر بالنسبة إلينا، لورودها متصلة بنظم علاقات دولية ولّدت لدينا ما يغاير ما ولّدته لدى الغرب، ولأنها في كثير منها استُخدِمت علينا لا لنا، وليس أفعل في ذلك من أدوات الحرب والقتال التي فرضت علينا الهزيمة والتبعية، وهما باليقين ليسا عنصرَيْ نماء وارتقاء.

فأولاً: إن ما أدّى بالغرب إلى السيادة هو ذاته ما أدّى بنا إلى التبعية؛ لأن علاقة السيادة والتبعية تقوم بين طرفين.

ثانياً: إن ما أدّى بالغرب إلى السير في طريق التجميع والتوحيد منذ نشأت الدول القومية، هو ذاته ما أدّى بنا إلى السير في طريق التجزئة والتفتت، والحركة القومية كانت حركة تجمّع في الغرب، تجمّع من دويلات وولايات، ولكنها عندنا كانت في بدايتها كحركة انسلاخ من تجمّع أكبر، ثم آلت من بعد ذلك إلى أن تكون دعوة إلى التجمع والتوحد، وهي لا تزال في إطار الدعوة التي لم تتحقق في الواقع. وإذا كان هذان المظهران من أوضاع السياسة، ونحن نتكلم عن الجانب الثقافي، فإن المظهر التالي يتعلق بالجانب الثقافي.

ثالثاً: وما يتعلق بهذا الجانب الثقافي هو مشكلة الازدواج الثقافي والحضاري الذي اتسمت به حياتنا الثقافية ورؤانا الحضارية، وهو أمر لا شك تأثر بالظاهرتين السابقتين ونتج منهما، ولكنه قَوِيَ وتدعّم حتى صار مظهراً قائماً برأسه ومؤثراً في غيره ومسؤولاً بذاته عن كثير من مشاكل مجتمعاتنا.

ومن هذه الإشارات يبدو لي أن التجدد الحضاري بالنسبة إلينا لا يتأتى من محض التلاؤم مع ماديات الحياة الحديثة،

على طريقة ما يشير إليه المتحدثون عن الحضارة الغربية، بأثر البارود في امتلاك القوة، وأثر المطبعة في امتلاك شيوع الفكر، وأثر البوصلة في امتلاك الطريق البحري والبري. فالبارود مثلاً كان في يد الصينيين قبل أوروبا ولم يتحوّل إلى سلاح للغزو والقهر، والمطبعة والبوصلة يمكن أن يكون أي منهما وسائل اتصال وتعارف وتبادل للمنافع لا أن تصير وسائل تغلب واقتحام، وكذلك وسائل الاتصال والانتقال الحديثة التي عرفناها في نصف القرن الأخير يمكن أن تكون وسائل تعارف لا وسائل هيمنة. أقصد أن المكتشفات والمخترعات المادية لا تعتبر بذاتها توجّهاً حضارياً محدداً ووحيداً بالنسبة إلى كل ذوي الحضارات المتباينة وبالنسبة إلى كل الأزمنة والشعوب، إنما يتحدّد أثرها بموجب ما هو مركوز في أسس الحضارة المعنية من ثوابت وأصول تقوم عليها، فالتجدد الحضاري ليس وليد التطور المادي وحده ولكنه نتاج تفاعل الحضارة القائمة مع هذا التطوّر.

وكذلك فإن التجدّد الحضاري يتراءى ليس فقط في ما تتيحه الخيارات من بدائل ممكنة لتوظيف المستحدثات المادية، ولكن تترجح وجوهاً من أنواع المخاطر والتحديات التي تواجه الجماعة، وأنماط العلاقات التي تستجد في ظروف تاريخية معيّنة وتحيط بالجماعة المعنية، ويستوجب ذلك منا تفتيق طرائق الاستجابة لهذه التحديات ومواجهة المخاطر والتفاعل مع العلاقات المستجدة. ونحن في بلادنا هذه على وجه الخصوص، صادفتنا الماديات الحديثة وهي لا تزال تصادفنا بما يتراءى منها ويتتابع، وكلها مصحوبة بمخاطر غزو وقهر أو

بأنماط علاقات سيادة وتبعية، وموضوع التجدد الحضاري لدينا يتعين أن يراعى بشأنه أنه يواجه ويستجيب لهذه «الحزمة» من الآثار الإيجابية والسلبية التي تنتج من ورود هذه المستحدثات ومن السياق التاريخي والسياسي التي وردت فيه فولدت وجوه نفع وأضرار في الوقت ذاته.

والتجدد الحضاري في ظني وفي بلادنا وفي زماننا لا يُكتفى فيه بالتصور الغربي والأوروبي الشائع، من أن الشعوب تسير من التخلّف إلى التقدم، ومن الأفقر إلى الأغنى، ومن الأشقى إلى الأسعد، ومن الأسفل إلى الأعلى، هذا التصور الغربي الذي يرد مطلقاً في إطار التجربة التاريخية للغرب، إنما يرد في حدود الصدق النسبي بالنسبة إلينا في إطار تجربتنا التاريخية أيضاً، فنحن أيضاً نواجه مخاطر ونصادف تحدّيات ونلقى انعكاسات ونصاب بهزائم ونفقد أهم ما يبغيه الإنسان وهو الأمن الجماعي، وكل ذلك مرتبط بمسيرة تتراوح بين التقدم والتقهقر وبين السعادة والشقاء وبين الارتفاع والهبوط.

فالتجدد الحضاري المعنِيّ هنا؛ إذ يستجيب للمستحدثات الطارئة إلا أن نوع الاستجابة إنما تصدر عن الأطر المرجعية المعبرة عن أوضاع الحضارة السائدة لدى الجماعة، بما استقر لديها من عقائد وبما اختزنته من مواريث التجربة التاريخية لها، ما يصدر عن ذلك موافقاً للأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية للجماعة المَعنيّة ومستجيباً لما نواجه من تحديات ولما نتطلع إليه. ويتمثّل ذلك في ما يتمثّل في الأوضاع السياسية الخارجية والداخلية والناتج المادي والمتطلبات المعنوية والتشكيلات الاجتماعية.

(٢)

المشكل الأساس الذي نواجهه في ما يبدو مردود في دواعيه إلى أننا، بوصفنا الجماعي أياً كان إسلامياً أو عروبياً أو إقليمياً، نحن نفتقد الشعور بالأمن الجماعي، ونحن نوقن أن أمننا القومي يدور على مدى القرنين الأخيرين بين الانتهاك وبين التهدد، بين أنه أمن مضروب أو أنه على وشك أن يضرب، وأن حجم الضغوط الهائل على إرادتنا السياسية يجعلها دائماً على الأعراف، بين القدرة على التعبير الذاتي في حدوده الدنيا، وبين انحسار هذه القدرة، وهي تتراوح بين إرادة المكره الذي يفعل عكس مصلحته وبين إرادة غير الراضي الذي لا تكفيه الفسحة المتاحة لبلوغ الحد المأمون من تحقيق المصالح الذاتية. ولكنه لا يزال مقاوماً ولا يزال صامداً ومتشبثاً ولا يزال مصراً على بذل الوسع لتحقيق جهد المُقِلّ، وعلى الحالين فالخوف سائد ومستمر، ويصدق ذلك في ظني، في مجالات السياسة والاقتصاد مثل: صدقه في مجالات الحضارة والثقافة، منظوراً في ذلك إلى الأمة في مجموعها وليس إلى فئة محدودة من فئات النخب في أي من هذه المجالات.

عرفنا في تاريخنا المعاصر انقسامات شتى، وتضاربت بها قوانا الذاتية وأوهن بعضها بعضاً، وأقرب ما حدث من ذلك وأشده بأساً علينا إلى اليوم ما جرت به أحداث الخليج الأخيرة بين الثمانينيات والتسعينيات من القرن الأخير، ثورة في إيران ونهضة في العراق وثروة في الخليج، وهم جميعاً تجمعهم العروبة والإسلام ويوحّدهم التاريخ والحضارة، وما بين الفرس والعرب من جامع عقدي وحضاري وتاريخي أعمق مما بين الفرنسيين

والألمان من جامع ثقافي وحضاري وتاريخي، وضرورات التوحد المصيري أقوَل لدى الأولين مما لدى الآخرين، ومع ذلك وعبر حربين عرفهما العقد التاسع من القرن الأخير، تقاتل ذوو النهضة والثروة والثورة وساخت القدرات تحت مياه الخليج.

ونحن نحفظ من تاريخنا المعاصر كيف أن مؤسس الدول الحديثة عندنا، مثل: محمد علي في القاهرة ومحمود الثاني في إسطنبول، قاتلوا حركات الإصلاح الفكري التي كان يمكن أن يتعززوا بها في إصلاحاتهم لنظمهم ودولهم، وكيف قام الخلاف بين ذوي التوجه الديمقراطي الإصلاحي وذوي التوجه الوطني الاستقلالي عقوداً، يقوى ويخفت ثم يعود قوياً وهكذا، وكيف قام العراك في بعض أوطاننا بين ذوي التوجه الإسلامي وذوي التوجه العروبي، على الرغم من أن كلا التوجهين يقوم بدعوة توحيدية، وهما لا يختلفان إلا في اختلاف عموم مع خصوص. وكيف قام الخصام بين الوطنيين من ذوي التوجه العلماني والوطنيين من ذوي المرجعية الإسلامية[1].

---

(١) من أكثر من خمس عشرة سنة استخدمت لفظي موروث ووافد للتعبير عن التيار الإسلامي والتيار العلماني، وذلك كي أبتعد بالحوار عن استخدام الألفاظ ذات الشحنات العاطفية، انجذاباً إلى الإسلام أو نفوراً من العلمانية، ولكن استجابة الطرف الآخر لهذا المسعى كانت محدودة، وفوجئت بعد بضع سنين في محاضرة لي في محفل علمي بمن ينبهني إلى أن لفظَي «الوافد والموروث» يتعين استبعادهما لما يحملان من شحنات عاطفية، فقلت له أن لا مانع لدي من أن نعطي لكل مفهوم منهما «رقماً» نتعارف على أنه يشير إليه، ولكن أخشى أن نرى بعد سنين في الأرقام ما تعبأ بشحنات عاطفية، على كل حال فإنني صرت أؤثر الآن استخدام لفظ «وضعي» بدلاً من «علماني»؛ لأنه إلى الآن أقل امتلاء بالشحنات العاطفية، ونحن نستخدمه في مجال القانون وله دلالة فلسفية محددة في نظرية المعرفة.

هذا الخلل تتحول به الإيجابيات إلى سلبيات، أكاد أقول إننا لو كنا أقل ثورية وأقل نهوضاً وأقل ثروة لما أوذينا بقدر ما أوذينا في حربي الخليج الأخيرتين؛ لأن العنصر الإيجابي البنّاء إذا أسيء استخدامه تحوّل إلى عنصر سلبي هدّام بقدراته وفاعلياته ذاتها، وإذا كانت الأدوات والوسائل أمضى وأفعل فهي في البناء أنفع وأحسن، وهي في الهدم علينا أوكس وأوهن.

وإن من أخطر الانقسامات التي تبدت في أوْجها على مدى القرن العشرين، هو هذا الانقسام الذي ولّده الصراع الثقافي بين التيارْ الإسلامي والتيار العلماني، يصدر التيار الأول عن المرجعية الدينية الإسلامية ويتخذها منبعاً لشرعية النظم والمعاملات والتصرفات والقيم والسلوك والعادات، وهو تيار موروث، تحدّر إلينا من السلف، جيلاً في أثر جيل، والتيار الثاني وفد إلينا من سياق التاريخ الفكري الأوروبي بخاصة والغربي بعامة، وفد إلينا مع ما وفد من مكتشفات الحضارة الغربية ومخترعاتها، ووفد مصحوباً بالانتصارات العسكرية للغرب في العالمين، وبتوغله الاقتصادي وهيمنته السياسية.

ومع احتكاك الغرب بنا بالدرجات المختلفة لهذا الاحتكاك من الاقتحام حتى الاستمالة حتى الإقناع حتى التربية والتعليم، وفي المجالات المختلفة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين، قامت لدينا مشكلة حادة تتعلق «بالازدواج» في كل من مجالات الحياة الاجتماعية، ولم يقتصر الازدواج بين الموروث والوافد على العنصر الثقافي الإدراكي أو التصوّري، ولكنه ظهر ظهوراً واضحاً في أرض الواقع، سواء

من حيث ماديات الحياة وأدواتها، أو من حيث نظمها وعلاقاتها.

وجدت آلة الري الميكانيكية بجوار الشادوف الذي يحركه الإنسان والساقية التي يحركها الحيوان، ووجد النقل بالآلة البخارية مع الجِمال والحمير، ونشأت الطرق الفسيحة المستقيمة والمباني ذات الوحدات السكنية المتعددة بجوار الطرق الضيقة الملتوية في القرى والأحياء القديمة من المدن.

ووجدت المصانع الحديثة ذات العمال الكثر بجوار الورش الحِرَفية العائلية. ونشأ التعليم الحديث الوضعي بجوار مؤسسات التعليم الإسلامي والدينية التقليدية، وصدرت القوانين الوضعية بجوار الفقه الشرعي الإسلامي، وقامت المحاكم القضائية الوضعية بجوار القضاء الشرعي، وقامت نظم الإدارة غير الشخصية بجوار النظام الشخصي الأسري التقليدي، ووجدت أساليب عيش وسكن ومآكل على النمط الغربي، بجوار ما كان قائماً من ذلك على النمط التقليدي الموروث، وارتُدِيت ملابس البحر على بُعد قليل من لابسات النقاب.

ما كان يمكن أن يحدث ذلك كله إلا أن يكون له إطار مرجعية شرعية تحيط به، فهي مظاهر ذات انتشار وشيوع، وهي مظاهر لا تكاد تبرأ منها مجالات الأنشطة الاجتماعية، في الإنتاج أو التعليم أو الخدمات أو أساليب العيش أو وسائل الترفيه؛ لذلك فنحن هنا عندما ننظر في الازدواجية الثقافية بين التيار الإسلامي والتيار ذي المرجعية الوضعية، يتعين أن ننظر في الأمر لا في مجال الخلافات الفكرية فقط، ولكن أن ننظر إليه أيضاً في مجالات ماديات الواقع وأساليب التعامل وعادات

السلوك، ذلك أن الوافد الأجنبي لم يَرِد فكراً فقط، ولا وَرَد فكراً أولاً، إنما طرح نفسه في مجال ماديات الحياة بما أتى به مغايراً للموجود من أدوات وآلات ورسم مدن وأحياء وطرق وإقامة مدارس وإدخال مناهج تعليم؛ أي: إنه غيَّر في البيئة الطبيعية والاجتماعية مع ما أدخل من فكر، بل إنه غيّر في البيئة قبل أن يدخل ما أدخل من فكر.

نحن لا نحدد مسؤوليات هنا، ولا يهمنا في هذا المجال للحديث أن نعين هل تخلُّف الموروث هو المسؤول أم غرابة الوافد هي المسؤولة، إلا بقدر ما يكون ذلك نافعاً في تبيُّن وسائل العلاج، فإذا كان الضعف مثلاً هو سبب الهزيمة، فإن الهزيمة قد صارت هي السبب في استمرار الضعف في ما تلا ذلك من نتائج، وقد صار «الضعف الجديد» ضعفاً من نوع آخر غير ما كان موجوداً قبل الهزيمة، هو نوع مغاير في أوضاعه وفي خصائصه وفي طرائق علاجه. وإن تحديد المسؤوليات التاريخية السابقة لا يكفي للنهوض بالحاضر من مشاكله وأزماته؛ لأن الواقع الجديد والحاضر ليس هو الابن المباشر لذلك الواقع القديم، بل إنه «حفيده»؛ أي: ابن ما نتج منه.

أقصد من ذلك أنه عند النظر في هذا الصراع الثقافي بين الفكرية الإسلامية والفكرية الوضعية، ينبغي ملاحظة أمرين: **أولهما**: أنه لا يكفي النظر في الماضي وفي مسؤولية كل من الجانبين عن مشاكل الحاضر، وأن العبرة والدرس المستفادَيْن من الماضي لن يأتيا من تحويل الأسباب الماضية إلى اتهامات يتقاذف بها الطرفان، إنما يردا من التأمل في كيف حدث ما حدث وكيف الخروج.

وثانيهما: أن هذا الصراع لا يعبّر عن ازدواجية فكرية ثقافية فقط، إنما هو يتعلق أيضاً بازدواجية في الواقع من حيث إن الواقع هو ممارسات وعلاقات ونظم معاملات، فالقيم مثلاً تعتبر ثقافة من حيث هي موازين احتكام فكرية، ولكن عادات السلوك هي واقع يجري لأنها فعل يتحقق، وإذا كانت القيم تدعو إلى السلوك الموافق لها، فالعكس صحيح أيضاً في أن عادات السلوك الموافقة لقيم معينة تدعم استتباب هذه القيم واستقرارها، والعكس صحيح أيضاً من حيث الإضعاف المتبادل، وكذلك الأمر إذا كانت القيم مزدوجة متضاربة وعادات السلوك الفعلي مزدوجة أيضاً ومتضاربة.

(٣)

السؤال المهم الذي يجب أن يطرح علينا، هو كيف يمكن أن يلتئم الصدع، وكيف يمكن أن نعود من جديد أمة واحدة من حيث الإطار الثقافي المرجعي الذي نعبّر به عن «وطن فكري» يضمنا جميعاً مهما اختلفت وجهات نظرنا ومصالح جماعاتنا الفرعية، ومهما تباينت أساليبنا في مواجهة المشاكل وتلمّس الحلول. ولا يقوم «وطن فكري» واحد إلا بمرجعية شرعية ولمدة تجمع المجتمع كله؛ لأن المرجعية الشرعية تشكّل ذهني غير قابل للانقسام ولا للتجزؤ، وإذا انشقت الشرعية فقد ضاعت، فلا يوجد نصف شرعية ولا ربع ولا ثلاثة أرباع، فإنها إذا انقسمت تبددت.

والجماعة السياسية التي تحمل ضميراً واحداً «نحن، أنتم، هم» أياً كان قيامها على أساس العقيدة المشتركة أو اللغة

المشتركة، فلا بد لها مع ذلك من اتصال جغرافي وامتداد تاريخي؛ لأنّ هذين ـ الاتصال والامتداد ـ هما ما يركب من مادة التشكل الأولى «العقيدة أو اللغة» تكويناً نفسياً مشتركاً وشعوراً بالانتماء المشترك وركون الذات الفردية إلى الذات الجماعية. والمرجعية الشرعية هي مضمون هذا الإطار الجامع وركيزة التكوين النفسي المشترك، فالأمر هنا يتعلق بالبنية الأساسية التي تقوم عليها الجماعة السياسية.

من هنا تبدو لي خطورة الانقسام المتعلّق بأمر المرجعية الشرعية في الجماعة؛ لأنه انقسام لا أقول يقسم الجماعة فقط، ولكنه يذيبها أو يعرّضها للذوبان بما يفقدها من هويتها ومن إحساسها بالذات الجماعية؛ لأن الشعور بالانتماء هو في التبسيط الأخير وضع ثقافي، فهي شعور وإدراك وتشكّل فكري، والانقسام هنا يبدو لي أنه أخطر من التقسيم الجغرافي أو التقسيم السياسي إلى دول أو دويلات؛ لأن أياً من هذه التقسيمات الجغرافية أو السياسية يمكن أن يواجه بدعوة إلى التوحيد تقوم على الشعور بالانتماء إلى الذات الجماعية الواحدة، والأمر في النهاية يكون مردوداً إلى عملية توحيد، وبالعكس فإن الانفصال الثقافي عن الذات الجماعية، تقوم به حركات الانسلاخ السياسية وحركات الانفصال عندما ينمو شعور انتماء مغاير أو تظهر به حركات استقلال سياسي بالنسبة إلى الجماعات التي تشعر بأنها أرغمت على الخضوع لجماعة غيرها أو على الذوبان فيها.

ثمة نقطة أخرى تتعلّق بهذا الصراع الثقافي حول أطر المرجعية الشرعية، نحن هنا لا نقيس القوة بالأغلبية العددية

وحدها، ولا يكاد يوجد شأن مهم من شؤون المجتمع يمكن أن يقاس بالأغلبية العددية وحدها، إنما الذي يشارك في النفوذ ويؤثر فيه هو «العناصر الفعالة»، والأغلبية العددية هي واحد من أهم هذه العناصر الفعالة ولكنها ليست العنصر الوحيد، هناك أثر النخب السياسية بما تملك من مكنة تغيير الواقع وفقاً لقرارات تصدرها وتملك إمضاءها، وهناك النخب الاقتصادية بما تملك من قوة الضغط على الحكّام وعلى الأفراد من المواطنين، وهناك النخب الثقافية بما تشيعه في التعليم والتثقيف والإعلام من فكر مغاير وما تصوغ به العقول والأفكار والتصورات.

وإذا كانت ثقافة الجماهير يغلب عليها الطابع الإسلامي، وأطر المرجعية الشرعية لديها مستمدة من الإسلام، فإنّ النخب السياسية والاقتصادية ليست بعيدة عن هذا الطابع الإسلامي، قد يكون تأثير الثقافة الإسلامية عليها أقل من تأثيره على الجماهير، ولكن يبقى لهذه الثقافة الموروثة على الأكثرية من هذه النخب أثر غير قليل، وهو أثر معتبر ومؤثر، ودليلي على ذلك ليس مستمداً فقط من كتب ودراسات، ولكنه مستمد من المعايشة لعشرات السنين لعينات كثيرة ومتغيرة ومتعدلة من هذه النخب السياسية والاقتصادية، سواء في أجهزة الدولة والإدارة أم غيرها من مجالات النشاط، فالنخب في بلادنا العربية في هذين المجالين ليسوا مثل النخب المثلة في تركيا الكمالية.

وإيضاحاً لهذه النقطة، يمكن الإشارة إلى أن هذه النخب السياسية والاقتصادية في أغلب عناصرها ورجالها كانت تتسم بالطابع الإسلامي وتدور ثقافتها السياسية والاجتماعية في إطار المرجعية الإسلامية، ثم مع نهاية القرن التاسع عشر جاء النفوذ

الغربي السياسي والثقافي بنظام وضعي للتعليم في المدارس الرسمية التي ترعاها الدول وفي مدارس التبشير، وفي العقد الثاني من القرن العشرين كان هذا النظام التعليمي قد أخرج جيلاً من الفنيين أبناء المدارس الحديثة الذين انفصلت لديهم علوم الدنيا عن علوم التدين، وعلى الرغم من استقرار الإيمان الديني لديهم إلا أن نظراتهم الإصلاحية لعلاج مشاكل بلادنا صارت تجري على أساس النماذج الأوروبية، بغير حساب للإطار المرجعي بوصفه حاكماً ثقافياً وبغير حساب لوجود المؤسسات الاجتماعية التقليدية ومدى إمكان تطوير أدائها الاجتماعي. وصار مشروع النهضة لديهم بالاستبدال لا بالتعديل، وبالتغيير لا بالإصلاح والتجديد، ودعم هذا التوجه الثقافي أن بلادنا تشرذمت أقطاراً منفصلاً بعضها عن بعض بموجب سياسات الدول الكبرى التي فرضتها بمعاهدات فرساي في سنة ١٩١٩م وسيفر في سنة ١٩٢٠م ولوزان في سنة ١٩٢٣م وانفك بذلك الرابط بين الإطار المرجعي الذي تنبعث منه أسس الشرعية للنظم والمعاملات والقيم وبين التشكل الثقافي الذي تقوم عليه الجماعة السياسية؛ لأن «القطر» هو وحدة سياسية لا تعكس تشكّلاً ثقافياً.

ومن هنا، نلحظ أن النخب السياسية والاقتصادية التي تشكلت منها أجهزة الدولة والإدارة الحديثة ومؤسسات السياسة والاقتصاد وأهل المهن المستجدة، غلب عليها طابع الاستهداء بنظم الغرب في تشكيل المؤسسات، دون ربط بين أهل الأمر وبين الأصول المرجعية للفكر الإسلامي، وهم كانوا دارسين للنظم الوضعية الغربية، مؤمنين بحق بفاعلية أدائها الاجتماعي

وبنقصها في بلادهم، بغير أن يكونوا على علم ودراية بكيفية وصل هذه النظم والتشكيلات بالمرجعية الشرعية المستمدة من معتقداتهم الإسلامية، ولم يكن أهل الفكر الإسلامي قد استوعبوا بُعْدَ النظم الحديثة داخل أصولهم الفكرية. فظهرت هذه النظم نبتاً وضعياً في الأساس غير مستند إلى مرجعية قائمة تتبنّاها الكثرة الشعبية، بمعنى أنه نشأ كل ذلك مستغنياً في إنشائه وفي نشاطه عن أن يتأسس طبقاً للمرجعية الشرعية. ونحن نلحظ الفارق مثلاً بين مصطفى كامل ومحمد فريد في السياسة وطلعت حرب في الاقتصاد قبل الحرب العالمية الأولى، وبين أحمد ماهر والنقراشي في السياسة وأحمد عبود في الاقتصاد بعد هذه الحرب، من حيث ظهور الصبغة الإسلامية في الأولين وتأثر الآخرين بالطابع الوضعي.

على أن هذه الصورة ما لبثت في العقود التالية أن تعدلت إلى نوع من التداخل، فعلى الرغم من أن التعليم الحكومي والمدارس الرسمية ومناهج التعليم، التي ظهرت وضعياً في الأساس منذ نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت الحركة الإسلامية في الثلاثينيات لتنتمي بدعوتها في الأساس إلى خريجي هذه المعاهد التعليمية وإلى طلبتها. فكان نوعاً من الهداية الربانية أو اللمحة العبقرية أن تتجه الدعوة على أيدي حسن البنا وإخوانه، لا إلى الأزهر والمعاهد الدينية وخريجيها والطرق الصوفية والقرى، ولكن أن تتجه إلى طلبة الجامعات الحديثة فتختار منها دعاتها وتنشط بين معاهدها، وكان طلبة الجامعة فيهم من النازحين من الأقاليم لاستكمال التعليم العالي، وفيهم من الأحياء الشعبية في المدن، وهم جميعاً ممن صدمتهم الفروق

الكبيرة بين الأفكار وعادات السلوك والمعيشة التي عرفوها في تربيتهم الأولى الصادرة عن المرجعية الإسلامية وبين الأفكار والنظم وعادات السلوك والمعيشة التي عرفوها في الأحياء الحديثة في المدن وحيث توجد الجامعات.

وهنا مزجت الدعوة تربيتهم وتعليمهم الحديث بأصول معتقداتهم الآتية من تربيتهم الأولى، وهؤلاء كانوا يعودون في إجازات الصيف إلى قراهم وأقاليمهم يتعاملون بهذا المزيج الجديد من تجارب الحاضر وإرث الماضي ويدعون إليه، وفي ظني أن هذه أول حركة مزج شعبي وجماعي تجري لدى أبناء المدارس الحديثة، ثم يرد بعد ذلك في الخمسينيات موجات الحراك الاجتماعي الهائلة التي ترتبت على السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها حكومات التحرر الوطني في بلادنا، وأولها حركة جمال عبد الناصر وحكومته؛ لأن الحراك الاجتماعي الذي سببه انتشار التعليم بين الفئات الشعبية العريضة، وسلوك هؤلاء سلك الاشتغال بالمهن وفي أجهزة الدولة، وهم آتون أصلاً من أقاليم الريف والأحياء الشعبية، كل ذلك دعم حركة المزج وأضعف حركة الاستقطاب الثقافي في المجتمع وبخاصة في أجهزة الدولة والإدارة والمؤسسات السياسية والاقتصادية.

(٤)

إن ما يمكن أن يُلحظ من خفوت للمرجعية الإسلامية في مرحلة حكومات التحرر الوطني منذ الخمسينيات من القرن العشرين، إنما يُرَدّ في ظني إلى أسباب منها المؤقت نسبياً ومنها الأبقى نسبياً. وهي في ظني لا تتعلّق في أغلبيتها بموقف

من الإيمان أو من المعتقد الديني الإسلامي. لقد قام صراع سياسي وثقافي بين الحركة الوطنية العلمانية التي ظهرت في العشرينيات وبين الحركة الوطنية الإسلامية منذ الثلاثينيات، وعندما قامت حكومات التحرر الوطني منذ الخمسينيات شجر الصراع بينها وبين الحركات الشعبية الإسلامية، وأُضيف إلى أصل الخلاف السياسي الثقافي خلاف أقوى يتعلق بالصراع بين من يسيطرون على السلطة وبين من يخشى أن تكون لهم مكنة السيطرة على حركة الجماهير خارج السلطة، ولكن هذا السبب يمكن أن يزول أو يخفت باختلاف السياسات سواء من جانب الدولة أو من جانب الحركات الشعبية، لذلك فهو يبدو لي أنه عامل مؤقت.

أما السبب الأبقى نسبياً والأدوم والأخطر، فهو يتعلق في ظني بالوظيفة التي تؤديها المرجعية الوضعية بالنسبة إلى الدولة ونظم الحكم وأساليب السيطرة فيها على المجتمعات والجماعات المحكومة؛ أي: الوظيفة المؤدّاة في بلادنا وفي سياقنا التاريخي بالنسبة إلى علاقة الدولة مع المحكومين، وهنا تختلف الوظيفة المؤدّاة للمرجعية الوضعية في بلاد الغرب وفي السياق التاريخي لبلاد الغرب عن الوظيفة المؤدّاة للمرجعية الوضعية ذاتها في بلادنا. هناك في الغرب ارتبطت حركات التوحد القومي الشعبية الجماعية بحركة فصل الكنيسة وقراراتها عن الدولة بحركات التشكل التنظيمي الديمقراطي، واقترن كل ذلك بإعلان حقوق الإنسان وبنظريات القانون الطبيعي بصيغته الوضعية، وامتزج كل ذلك بالحركات الشعبية والحزبية الإصلاحية أو الثورية، بحيث إن المرجعية الوضعية صارت ذات مضمون إنساني واجتماعي

يتعلّق بمجموعة من الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتتبناها حركات وتنظيمات شعبية تحرسها وتسهر عليها في الضمير الإنساني العام، وتشكّل معيار رقابة شعبية للرأي العام في كل مجتمع غربي على سياسات دولته، وصارت الدولة المحكومة بهذه القواعد والأسس الحقوقية خاضعة لهذه الأسس التي انبثقت عن حركات شعبية وتطور تاريخي وتشكل للجماعات الأهلية.

أما في بلادنا فإن هذه المجموعة من الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كانت تتصل في وعي الناس وإدراكهم بالمرجعية الشرعية الآتية من القرآن الكريم والسُّنَّة الشريفة، وذلك على طول تاريخ المجتمعات الإسلامية منذ أعلن أبو بكر الصديق صيغة الحكم ذي السلطة المقيدة «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله». أنا هنا أشير إلى الأصل النظري وإلى المصدر الشرعي لمجموعة حقوق المحكومين تجاه حكوماتهم، وظهرت على يد الفقه التقليدي أن وظيفة الإمام هي حراسة الدين والدنيا، أشير هنا إلى الأصل الشرعي النظري، كما أن معيار الحكم على النظام النازي في الغرب ظلّ مستمداً من الأصل الوضعي النظري لحقوق الإنسان في الغرب، وقصدي من الإشارة إلى هذا التباين هو إيضاح أن الأصل الوضعي عندما وفد إلينا محمولاً مع نماذج الحكم النيابي ومع نظم الإدارة الحديثة، إنما جاء ليحقّق مكنة فعلية من غير قيد عليها من المضامين الإنسانية؛ لأن المضامين الإنسانية كانت مرتبطة عندنا بمجموعة الحقوق المنحدرة من المرجعية الشرعية أفأتت نظم الحكم الحديثة هياكل وأشكالاً بغير مضامين إنسانية، وأتت

نماذج تنظيمية لا تتصل ولا ترتبط في أصل شرعيتها بنظر إيماني تتبنّاه الجماهير وتحرسه وتدافع عنه مؤمنة به، وبغير مجموعة من الأحكام المفصّلة التي تحرسها الجماهير بموجب ثقافتها السائدة لديها والتي تشكل معيار الحكم على قرارات الحكام وخطئهم وصوابهم.

هذا هو المغنم الأساس الذي غنمته أنظمة الدول في بلادنا من الفكر الوضعي، وقد غنمته على حساب شعوب هذه الدول، فصارت سلطة الحاكم بغير قيد يرد عليها من خارجها، من الناحية النظرية، صار يملك تجريم أي فعل وتحليل أي فعل بمحض إرادته، من دون قيد يَرِد على هذه الإرادة من مرجعية سائدة لدى المحكومين يقيسون بها صواب حاكمهم أو خطئه، وصار التنظيم النيابي أجوف بغير مضمون يتعلق بمجموعات الحقوق الواجب الالتزام بها، وصارت الشرعية في أحسن صورها شرعية إجرائية فقط، بأن يصدر القانون بتوافر أغلبية عددية معينة توافق عليه وبإجراءات محدّدة يتبعها المشرّع من الناحية التنظيمية وبموافقة أجهزة معينة. ومن هنا وجدنا مثلاً قوانين تصدر تحدّد من هم أعداء الشعب، ثمّ تصدر قوانين تلغي هذه القوانين، يصير عدو الشعب ليس عدواً للشعب في يوم وليلة، وصرنا نجد حاكماً يقول: «سأصدر قانوناً لهؤلاء»؛ أي: يجرم نشاطهم، ويصدر قانوناً يصيروا مجرمين، وصرنا نجد وزيراً يقلقه ألا يدفع بعضهم الضرائب على الرغم من أن التهرب من الضريبة يشكل جريمة يعاقب عليها فيصرح بأنه سيصدر قانوناً يعتبر التهرب من الضرائب جريمة مخلة بالشرف (أي: من الجرائم التي لا تتيح لمرتكبها تولي المناصب العامة)؛ أي: إن

المرء يكون شريفاً أو غير شريف بموجب قرار يتخذه الحاكم لا بموجب نظر الناس إليه. وصار من يخطب الجمعة في المسجد بغير سابق ترخيص له من الحكومة مرتكباً جريمة، كما أن من يدير محلاً للقمار بغير ترخيص من الحكومة يعتبر مرتكباً لجريمة، ومثلهم من يجمع التبرعات بغير ترخيص ولو لخدمة هدف إنساني.

والجامع بين كل ذلك أن الحكومة قررت ما يناسب سياستها بغير قيد عليها من مضمون لمجموعة حقوق مرتبطة بمصدر للشرعية يتبناه المحكومون ويحرسونه ويحتكمون إليه. هذه المكنة الطليقة كَفَلَها للحكومات أن المرجعية صارت مرجعية وضعية بالتوظيف الذي جرى لها في بلادنا.

ومن هنا فالحكومات تمسك بالعلمانية وبالمرجعية الوضعية لا إيماناً بوصفها فلسفة ولا تمسكاً بطريقة توظيفها في الغرب، ولكن إطلاقاً لممارستها من أي قيد حقوقي يرد من خارجها، فهي لم تعد فقط ذات قرارات شرعية، ولكنها صارت هي الشرعية ذاتها وهي القوّامة على مصدر الشرعية وهي راسمةُ الإطارَ المرجعي، وتحولت كلمة أبي بكر الصديق (ﷺ) إلى أن صارت: «أطيعوني ما أطعت نفسي»؛ لأن الدولة لم تعد مشروعة فقط، إنما صارت هي مصدر الشرعية.

موقف الدولة هذا من المرجعية الوضعية موقف ذرائعي وليس موقفاً عقدياً ولا موقفاً مرجّحاً لتوجه فكري نظري، إنها فقط تدعم ما يطلق قيدها ويفك إصرها ويجعلها طليقة في التقرير والتنفيذ، وكذلك شأن النخب السياسية والاقتصادية التي تنشط في إطار النظام السياسي والاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة وتسمح به.

ولكن تبقى هناك نخبة أخرى هي النخبة الفكرية، التي تعمل في مجال تدريس العلوم الإنسانية في السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع وفي مجال هذه البحوث وفي مجال الفنون والآداب الدائمة، وهذه النخبة يغلب عليها الطابع العلماني بوصفه فكراً تتبنّاه وتؤمن به وتدافع عنه وتناصره وتهدف إلى أن يسود في المجتمع. ومنها يصدر كل هذه المعارك الفكرية وصخبها الذي يملأ الحياة الفكرية. وفكرها له ثبات واستمرار لأنه تقوم على تدريسه كليات للعلوم الإنسانية بالجامعات الحديثة مما يتلقّى بالنقل والترويج للنظريات الفكرية الوافدة من الغرب، ولكنه فكر لا يذيع بين الجماهير، ولا تكاد تنجذب إليه الأغلبية من النخب السياسية والاقتصادية والإدارية والمهنية، إلا بقدر ما يفيدهم ذلك في أدائهم العملي في المجال المتخصص لكل منهم، بغير تبيّن للأسس الفلسفية التي يقوم عليها ولا انجذاب لأصوله النظرية.

ولنا أن نلحظ دليلاً على ذلك قيام ما سمي الصحوة الإسلامية منذ السبعينيات، على الرغم من غلبة النخب الثقافية الحديثة المشار إليها في ما سبق على وسائل الإعلام ووسائل التوجيه الثقافي على مدى ما يقارب السنوات العشرين السابقة. كما يلاحظ أن ما سمي معارك التنوير «العلماني» على مدى الثمانينيات والتسعينيات، وإن كانت أضعفت التيارات السياسية الإسلامية بما عززت به سلوك الدولة من إجراءات القمع والحصار والاستيعاب، إلا أن «الفكرية الإسلامية» أو المرجعية الآخذة عن الإسلام لم تضعف، بل إن الدولة بذرائعيتها صارت تحرص كثيراً على استفتاء هيئات الإفتاء الإسلامي الرسمية إذا ضمنت ارتباطها الفكري بها وتفهمها لسياساتها وقراراتها.

والمشكلة لدى النخب الثقافية التي يغلب عليها الطابع العلماني أن منهم من يغفل عن حقيقة أن نسقاً فكرياً إذا انتزع من سياقه الاجتماعي الثقافي التاريخي، وزرع في سياق اجتماعي ثقافي تاريخي مغاير، إذا جرى ذلك فإن هذا النسق المنقول قد يقوم بأداء وظيفي عكس ما كان يقوم به في السياق المأخوذ منه. إنّ أثر الترابط بين الظواهر هو جزء من المنهج الفكري الغربي التجريبي الذي تعلمته هذه النخبة، ولكنهم لا يحسنون تطبيقه ولا يجيدون إدراك الخصائص المتغيرة بتغير السياق، وذلك في ما يأخذون عن الغرب من أصول ومبادئ، فيعتبرونها صالحة لكل زمان ومكان ولكل سياق اجتماعي ثقافي تاريخي، على الرغم من أنهم ينتقدون الفكر الموروث من حيث تمسك أصحابه بالصلاحية المطلقة لكل زمان ومكان ولكل سياق. فالعلمانية في الغرب كانت مما ولّد الديمقراطية، ولكنها عندنا كانت مما يولّد الاستبداد لأنها تطلق الدولة في نشاطها من كل قيد فكري يرد عليها من خارجها وتؤمن به وتحتكم إليه الجماعة المحكومة.

والمشكل في هذه المسألة أيضاً أنه إن كان النزوع الوضعي لم يجد له ذيوعاً وانتشاراً بين الجماهير، إلا أن أثره الأساس أنه بالمعارك الفكرية التي يخوضها بين الفينة والأخرى، وبالتشكيك الدؤوب في المسلّمات وفي الأسس اليقينية من حيث النظر إلى المعتقد وإلى الجماعة، إنما يشيع قدراً متجدداً من «اللاأدرية» لدى جمهور الرأي العام، وهذا النزوع اللاأدري من شأنه أن يستلب الإرادة ويعوقها عن أن تتجيش، ومن شأنه أن يسلسل به قياد المحكوم، وهو على كل حال مما تنهدر به معايير الحكم بالصواب والخطأ على الأمور، وهذا مما يزيد سلطة الدولة انطلاقاً بغير قيد.

القسم الثاني

(٥)

التجدد الحضاري يفترض أن حضارة معينة تستبدل جديداً بقديم وتستعيض بمناسب عما لم يعد مناسباً، فالأمر منسوب إلى حضارة معينة. والتجدد لا يعني طرحها كلها وإيجاد حضارة أخرى بديلة، إنما هو في ما يبدو لي إدخال تعديلات في تكويناتها الفرعية وفي علاقات أعضائها بعضها ببعض، واستيعاب عدد من المستجدات الجزئية في كيانها الكلي، وكل ذلك كي تتلاءم مع أوضاع ظرف زمان أو ظرف مكان مغاير لما كان قائماً، وكي تواجه مخاطر مستجدّة تحيط بالجماعة صاحبة الحضارة، وكي تؤدي مهاماً تحقّق للجماعة مصالح حيوية استجدّت. التجدد هو تعديل أوضاع وتغيير علاقات فضلاً عن إدخال مستجدات، ولكن كل ذلك يتعين أن ينهضم في التكوين الحضاري العام.

فالتجدد مشروط ومحكوم بألا يفسد التكوين الحضاري العام وألا يشوهه، إن التجدّد إصلاح ويفقد الإصلاح وظيفته إن كان من شأنه إفساد التكوين المطلوب إصلاحه، فنحن مطالبون بالتجديد لأنّ التجديد شرط للبقاء ولاستمرار الوجود، ويتعين ألا يسمى تجديداً ما يذهب بالوجود ويقضي عليه.

والتجديد أيضاً ينبغي أن يكون متوجّهاً في الأساس إلى جوهر ما هو مطلوب استكمال الفاعلية فيه، مقاومة لخطر محدق، أو تحقيقاً لصالح حيوي، أو استدامة للأمن والاستقرار، أو كفالة للنهوض والارتقاء.

إننا لا نبغي التجديد الحضاري فقط للخروج من الضعف

إلى القوة، هذا الهدف لا شك أنه أساس وقائم، ولكننا أيضاً نبغي وجوهاً للتجديد الحضاري تعين الجماعة على دعم قوى التماسك بين أعضائها، فالتجديد حيوي ومطلوب لكسب القوة، ولكنّه مشروط بأن يجيء على وجوه تدعم أواصر الترابط في الجماعة الحضارية. ذلك أنّنا لا نعاني فقط الضعف الذاتي، إنما نعاني أيضاً وبذات القدر أو أكثر المخاطر المحدقة بنا من الخارج التي تقتحم تصوراتنا وتبغي لنا التشتت والتجزّؤ وفقدان الشعور بالذات. فصار حفظ الذات الثقافية والوجود الحضاري هو من أهم المهام المطروحة، وصار التقارب وتوثيق الأواصر الذاتية من أجل المهام المطروحة، وصار الحرص على ألا تتبدد قِوانا الذاتية في صراعات لا طائل منها للجماعة ولا نفع، وألا نضحّي بقوة بشرية أو ثقافية وألا نبتر عضواً يمكن الإفادة منه وألا نبدد طاقة يمكن توجيهها لنفع ما، صار ذلك من اللوازم التي تتحدّد بها خياراتنا وتترجح بها البدائل المطروحة.

وفي كلمة فإن الاستقلال الحضاري أو بعبارة أخف التميز الحضاري هو الركيزة والبنية الأساسية التي يقوم عليها الاستقلال السياسي الذي هو ثمرة الإرادة السياسية للجماعة، والاستقلال الاقتصادي الذي هو كف إمكانات الضغط على هذه الإرادة. وما لم نُقِم هذا الذي نسميه الاستقلال الحضاري، فلن تقوم «الأنا» الذاتية التي تبغي أي وجه من وجوه الاستقلال، سياسياً كان أو اقتصادياً، أكاد أقول إن الجماعة السياسية التي تقيمها القومية أو الدين لا تكتسب هذه الروح المميزة للجماعة إلا من خلال إدراك وشعور بتكون ثقافي مشترك لدى الجماعة، وهو يرد من التوحد الحضاري؛ لذلك فإنّ أهم شرط من شروط التجدّد

الحضاري هو أن يقوم هذا التجدّد على وجه يغذي هذه الذاتية الحضارية ويكسبها مَنَعَة وحيوية، فإذا فعل التجدد بالحضارة عكس ذلك، كان مثل الأدوية ذات الأثر السام التي تميت الجرعات الزائدة منها بدلاً من أن تعالج.

ومن هنا فإننا في موضوع التجدد الحضاري يتعين أن نراعي عدداً من الضوابط كي نصوغ أولاً مسألة التجدد وما هو المقصود منها، ويتعين أن نوضح عدداً من الشروط التي ينبغي أن يجري التجديد بمراعاتها، كما يتعين أن نشير إلى عدد من المسائل لفك الالتباس بشأنها، والاستقاء من خبرتنا التاريخية المستفادة من وقائع القرنين الأخيرين، يمكن القول إننا عانينا من «الازدواج الثقافي والحضاري» بين الموروث المتحدر فينا من حضارة الإسلام، وبين الوافد الآتي من حضارة الغرب، وعانينا ضعف الذات وقوة الآخر. وإذا نظرنا إلى حضارة الإسلام في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، نلحظ أنه كان ثمة توجّه إلى مراجعة أوضاع الحاضر وتعبئة القوى الحضارية، سواء بالنهضة المؤسسية الإدارية والعسكرية والزراعية الصناعية التي سار فيها محمد علي ومحمود الثاني أشواطاً، أو بالنهضة الفكرية الثقافية التي دعت إلى طرح تقديس المذاهب الفكرية وتحرير الاجتهاد بالعودة إلى المصادر الأولى للإسلام وهي القرآن الكريم والسنة المشرعة، أو ما كشفه بيتر غرانت من نمو المشروعات الخاصة. وكانت هذه هي ما يمكن أن نسميه مرحلة التفتح وبدء النهوض، وكان أخذنا من نماذج الغرب الحضارية أخذاً مختاراً ينتقي ما يراه صالحاً له ويترك ما لا يعرف فيه لجماعته صلاحاً، وكان الغرب قوة مصادمة تدرك خطورتها ولكنها لم تحكم اقتحام الديار بعد.

ومع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان الاصطدام الذي أدّى إلى اقتحام قوى الغرب لمجتمعاتنا وتغلغل سيطرتها على بلادنا، بلداً بلداً ومجالاً مجالاً، سواء بالنفوذ الاقتصادي أو بالتغلغل السياسي أو بالسيطرة العسكرية، أو بالحكم المباشر من بعد واستلاب الإرادة السياسية وفرض الهيمنة، وهنا ظهر العنصر الحضاري الإسلامي بمظهر الانكماش والمقاومة والدفاع عن الذات، وظهر العنصر الحضاري الوافد بالغرب بمظهر المقتحم، على الجبهة الفكرية الثقافية كان ثمة اقتحام من جانب ومقاومة من جانب آخر، وهنا ظهر الازدواج، القديم يحافظ على الذات، والآخر الجديد ليس جديداً ولكنه وفود من الخارج، من خارج المرجعية الحضارية السائدة.

واستلمنا القرن العشرين ونحن على هذا الوجه من وجوه الانفصام الحضاري وازدواج الشرعية والأطر المرجعية وازدواج القيم ومعايير الاحتكام. وإن حكايتنا في القرن العشرين هي حكايتنا مع هذه الازدواجية، بدأت مع أوائل القرن وظلّ الاستقطاب يعظّم ويشتدّ والصراع يتزايد لأكثر من نصف قرن. ولكن على الرغم من هذه المعارك الثقافية والحضارية وتنوّعها فقد كان كل من الطرفين يتخلّل الآخر وهو يواجهه، وتتعدّل المواقف ويتغذّى كل طرف مما يواجه به. وقد سبقت الإشارة إلى ما كان من توجّه الدعوة الإسلامية إلى المؤسسات وهيئات التعليم الحديثة، وإلى أثر الحراك الاجتماعي الذي أحدثته سياسات التنمية الاجتماعية لحكومات التحرر الوطني. ومن ثَم ما إن شارفت على نهاية العقود الأخيرة من القرن العشرين حتى بدا ـ على الرغم من المعارك الفكرية المستمرة ـ أن عوامل

الاستيعاب المتبادل بدأت تغلب عوامل الفرقة والتشرذم أو بالأقل بدأت تتعدل الكفة ويخفت التصاعد في الصراع الفكري.

والحقيقة في ظني أننا على التحديد نحتاج إلى التجديد وإلى المحافظة معاً، ذلك إذا ميّزنا بين الثوابت الحضارية والمتغيّرات، فتلزم منا حركة مدافعة عن الثوابت دافعة للتجدّد في الآن ذاته، وهذا في زعمي ما بدأنا نبلغ مرفأه، إن أنصار الوافد كان الجادون منهم والوطنيون منهم لديهم هموم حقيقية في أنه لا نجاة لنا من الضعف الذاتي إلا بتبني نظماً وأساليبَ عملٍ نستقيها من تجارب الغرب، وأن تدرس علومهم ومناهجهم، ولكنهم فقدوا إدراك أهمية ربط ما نحتاج إليه من حضارة بأصول الحضارة الإسلامية واستيعابه بداخلها، وفقد بعضٌ منهم إدراك الفروق بين استعارة ما ينفعنا من النظم وبين محاكاة الغرب والتشبه به بغير إدراك فروق العقائد والتاريخ والثقافة والجغرافيا البشرية والجغرافيا السياسية. كما أنه من الجهة المقابلة كان الجادون من الإسلاميين يرون في الزحف الغربي الوافد ما يستهدف استعباد شعوبنا وتحويلها إلى شعوب تابعة واستدامة هذا الوضع، وأن الثقافة هنا تشكّل سلاحاً من الأسلحة الضامنة لاستبقاء الهيمنة، وأقوى سلاح في ذلك ما يفقد المخلوق التابع شعوره بالتبعية بسبب افتقاده شعوره بالتميز الثقافي والحضاري.

ونحن اليوم بعد تجارب مريرة عبر قرن كامل ـ وهو القرن العشرين ـ بدت لدينا القدرة على الاستيعاب المتبادل، قدرة الموروث على استيعاب الجديد من حيث النظم والمناهج النافعة، وقدرة الجديد الآخذ من الوافد على تقبّل الاندراج في الإطار المرجعي للشرعية الإسلامية بقدر ما تسعه، وبقدر تقبّله للانتماء

في شرعيتها، وهذان الأمران كل من جانبه هما الشرط الذي به يتحقّق المزج الحضاري ويترابط الإطار المرجعي في شرعية واحدة تحفظ قوة التماسك للجماعة وتهديها إلى معايير الاحتكام في التعامل، وتتقبّل في هذا الإطار الفسيح إمكان التنوع والتعدّد والاختلاف بين الآراء وبين المصالح وبين المواقف المتباينة.

(٦)

إن التجدّد الحضاري في مجتمع يعاني الازدواج الثقافي يعني في ظني أول ما يعني المزج الثقافي، وهذا يتحقّق في ظني بإدراك ما في الموروث من قابلية لاستيعاب ما ثبت من الوافد نفعه للجماعة، وما ظهر صلاحه لدعم الحضارة المعنية. أقول: استيعاب الموروث لهذا الأمر لأن الموروث هو ما يمثّل الإطار المرجعي وما يمثّل الأصول والثوابت ويمثّل الذات الحضارية الممتدة عبر التغيرات والتعديلات. وكذلك فإن المزج الثقافي يتحقق بقابلية الوافد (مما ثبت نفعه وصلاحه) للاندراج في إطار المرجعية الشرعية للموروث، فيكون قد استوطن وأنشأ علاقات التبادل والتفاعل مع الناشط من مفردات النسق الحضاري الموروث، والأمر هنا يحتاج إلى جهود المجتهدين من الجانبين لتنمية جوانب الإفساح والتقبّل من جانب ولتنمية إمكانات الاستيطان والاندراج من الجانب الآخر.

وهذا ما جرى في كثير من الجوانب على مدى القرن العشرين. إن نظم الإدارة الحديثة سواء في مجال الإدارة الحكومية أو في مجال الاقتصاد، مثل: شركات المساهمة، أو في مجال وجوه النشاط الأهلي، مثل: النقابات والجمعيات،

تعتبر أمثلة لهذا التقبل المتبادل، ونحن نلحظ أن نظم الجمعيات مثلاً أفادت الحركات الدينية الأهلية أكثر مما استفاد منها أي وجه نشاط آخر بعيد عن المرجعية الدينية. فكان الأكثر انتشاراً والأكثر بقاء من هذا النوع من النظم هو الجمعيات الإسلامية والخيرية التي تدور في الإطار الديني.

وعندما نشير في الفكر الوافد إلى ما ثبت نفعه للجماعة وظهر صلاحه للحضارة المعنية، إنما نقصد من ذلك الانتقاء من وجوه الحضارة الغربية، على أساس الفهم الأصيل لأوضاع مجتمعاتنا نحن في زماننا الحاضر، بغير انبهار بما لدى الآخرين ومحاكاتهم، وبغير أن يكون محض نجاح أي أمر في البيئة الغربية هو المرشح لوفوده وتبنيه، ومع إدراك الفروق الجوهرية في هذا العصر بين أوضاع جماعاتنا التي تحيط بها المخاطر من كل صعيد وبين قوة الغرب وأمنه وشعوره بالاستطاعة الطليقة.

إن استيراد نموذج فكري أو تنظيمي من سياقه الحضاري المجتمعي وزرعه في إطار حضارة أخرى ومجتمع آخر، لا يؤمن أبداً أن يؤدي في البيئة المنقول إليها ما حقّق من مصالح في البيئة المنقول منها.

ونحن عرفنا من وجوه الإصلاح الوافد ما كان ضالاً وما كان رشيداً، والضال منها هو ما أنتج لدينا من الآثار السلبية عكس ما كان مأمولاً أن ينتج وعكس ما أنتج في بيئته الأصلية المنقول منها، وذلك لاختلاف السياق وأوضاع البيئة المحيطة ولاختلاف أساليب التوظيف. ومن وجوه الإصلاح الوافد عرفنا ما كان رشيداً، أتى لدينا بعين ما كنا نريد من النتائج لأننا اجتهدنا في توظيفه على النحو الذي يلائم البيئة المنقول إليها،

وراعينا في إعماله أوضاع هذه البيئة واحتياجاتها، فالأمر في مبدأ الاختيار وفي تحديد طريقة الإعمال يحتاج إلى تفهم ووعي يسدي التلاؤم مع التكوين الثقافي السائد وعادات التعامل، ومدى الاتساق مع السياق التاريخي القائم، ومدى الاحتياج الاجتماعي والسياسي في البيئة المنقول إليها.

يبدو لي أن أكثر ما احتجنا إليه وما زلنا نحتاج إليه من منتجات حضارة الغرب هو سبقهم الذي لا يجارى في العلوم الطبيعية والتكنولوجية؛ أي: ما يمكن أن نسميه علوم الصنائع وفنونها، وفي هذا المجال الفسيح يتعيّن أن تتحول مسام أجسادنا كلياً أسماعاً وأنظاراً لتشرب كل ما يتفتق في العالم من إنتاج ذهني ومادي، والجانب الآخر الذي يقوم على ذات المستوى من الاحتياج هو علوم الإدارة وفنونها؛ أي: كيفية التنظيم للعمل الجماعي وللطاقات المجمعة في أي من مجالات النشاط الذهني أو المادي، وأتصوّر أن أهم ما بنى به الغرب حضارته الحديثة هو في نجاحه في هذه العملية التنظيمية، وهي كيفية الحشد المنظّم للقوى والطاقات والإمكانات سواء أكانت بشرية أم مادية، ذهنية أم طبيعية.

ويدخل في هذا المجال التنظيمي مبدأ التمثيل الانتخابي وتكوين المجالس النيابية، ومبدأ القرارات الجماعية التي تصدر من مجالس ذات عضوية محددة بالانتخاب أو التعيين، ويصدر القرار بالتصويت بالأغلبية لينسب إلى المجلس في عمومه لا إلى أشخاص من وافقوا عليه، كما يدخل فيه مبدأ تكون شركات المساهمة وطريقتها وفي تجميع الأموال وتشكيل أساليب الإدارة المتفقة مع هذا التجميع، ومبدأ تشكيل الجمعيات لتجميع الأنشطة الفردية سواء في مجال الإنتاج أو في مجال الخدمات،

وكذلك مبدأ التخصص والتوزيع للأعمال على أسس تخصصية وتجميع كل ذلك في عملية إنتاجية واحدة، أو في التصدي لظاهرة معينة أو اتخاذ قرارات السياسة والإدارة. وهذان المجالان هما في ظني ما يسهُل استيعابه وهضمه حضارياً وإدخاله في الإطار المرجعي للثقافة الموروثة. ونحن هنا في مجال علوم طبيعية وفنون صنائع أو في مجال أساليب تنظيم الأعمال والطاقات. والمجال **الأول**: نحن أدرى بشؤون دنيانا فيه حسبما نص الحديث الشريف عن «تأبير النخل» والمجال **الثاني**: ورد الحديث عنه في ثوابت الفكر الديني مجملاً غير مفصل فترك المجال واسعاً للتنويع والتعديل والتغيير.

ونحن في هذا المجال يتعين أن نميز بين أمرين كثيراً ما يتداخلان، وتتم التفرقة بينهما أحياناً، وهما «النماذج التنظيمية» والأسس المرجعية لهذه النماذج. إن الأساس المرجعي يتعلق «بالحقوق» وبالأصول العامة الشرعية، بينما النموذج التنظيمي يتعلّق بكيفية تبيُّن الحق وتجليته. إن النموذج التنظيمي هو أقرب إلى أن يكون رسوماً إجرائية، مثل: نظم الإدارة والتشكيلات المؤسسية وتحديد الأوعية والقنوات للأعمال والأموال، وهي في كلمة مبسّطة كل ما يتعلق بوسائل إدارة المجتمع من تشكيلات وأنواع تصرفات، بينما الأسس المرجعية تتعلق ببناء الحقوق وتحديد الغايات والأهداف.

ونحن عندما نتكلم عن الديمقراطية مثلاً، فإنما نقصد بها مجموعة التنظيمات التي تتعلق بالتمثيل النيابي وتشكيل الدولة على أساس من توزيع السلطات وهيمنة الدولة بهيئاتها على سلطة التقرير ورسم السياسات ورقابة أجهزة التنفيذ، مع إتاحة

إمكانيات التنافس بين المجموعات السياسية والاجتماعية المختلفة وغير ذلك مما هو معروف، كما نقصد بها أيضاً مجموعة الحقوق والرخص التي ينبغي أن يوفرها ويضمنها المجتمع والدولة للإنسان والمواطن.

وأكاد أدّعي أننا في هذه المسألة ينبغي أن نميز بين الأمرين السابقين (وهما النماذج التنظيمية من جهة ومجموعة الحقوق والأطر المرجعية من جهة أخرى)، وإذا كان الأمران متلازمين وينبغي أن يتلازما لضمان التحقق العملي، فلا يوجد نظام نيابي بغير حقوق ولا ضمان للحقوق بغير هذا النظام.

إننا في مجال الدراسة وفي مجال إدراك وجوه الارتباط بالإطار المرجعي للحضارة السائدة، في هذا الصدد أكاد أدّعى أن ليس ثمة تلازم بين مجموعة الحقوق والمرجعية التي يجب ضمانها للإنسان والمواطن وبين النماذج التنظيمية التي تقوم على التشكيلات النيابية والإجراءات الانتخابية، ولا يوجد ما يقنع أبداً بأننا لا نستطيع أن نأخذ التنظيم النيابي إلا مرتبطاً بالمرجعية العلمانية له وبمجموعة الحقوق الوضعية بوصفها الوضعي وبمصدرها الفلسفي وبمبادئ الثورة الفرنسية.

إن ثمة خلطاً شاب تفكيرنا في ما أتصور من فكرة الدمج النظري بين الأمرين، فجرى الظن بأن ثمة ترابطاً لا ينفك بين التنظيم الديمقراطي وبين المرجعية الوضعية والعلمانية، وأنه لا يتيسر الأخذ بهذا النظام إلا بتبنّي هذه المرجعية، وأربك هذا التصوّر الفكر الإسلامي مدة طويلة، بظن أن التنظيم الديمقراطي؛ يعني: ضرورة إطلاق إرادة المجلس النيابي من كل قيد مرجعي يمكن أن تفرضه عليه الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن

المجلس النيابي والتنظيم الديمقراطي في أكثر البلاد استقراراً على التوجه العلماني، كان يصدر عن سلطة مقيدة من حيث حقوق الإنسان والمواطن المستقرة لدى الرأي العام في الجماعة السياسية.

إن الالتزام المثيل في بلادنا ومن خلال ثقافتنا إنما يرد من مصدرية الشريعة الإسلامية وارتباط حقوق الإنسان وحقوق الجماعات المسلمة بمبادئها، وإن الرأي العام السائد يجد في ارتباط هذه الحقوق بالإطار المرجعي الديني ما يفيد الالتزام الجماعي لها ويؤكّده ويقيد به سلطة الدولة ويمكّن من الرقابة الشعبية عليها.

إن التنظيم النيابي للدولة هو نموذج تنظيمي، أكاد أقول: إنه نموذج يتعلق بأسلوب الإدارة ويمثل أفعل ما بلغه الفكر البشري إلى الآن لتنظيم شؤون الجماعة، وهو مبدأ التمثيل النيابي ومبدأ توزيع السلطات ومبدأ القرار الجماعي، فهو أسلوب إدارة، ولا يوجد أي أساس يمنع من استدعاء هذا الأسلوب في إدارة شؤون الجماعة، من النسق الحضاري الذي ظهر فيه، وتبنِّيه واستيعابه في إطار نسق حضاري آخر، ولا يؤثّر ذلك في وجوب الالتزام بالمرجعية الشرعية التي تؤمن بها الجماعة وتشكل إطارها المرجعي وثوابتها الحضارية وتصدر عنها معاييرها في الاحتكام، بل إن تسخير هذا النموذج التنظيمي لخدمة مضامين الحقوق تنبعث من الثوابت الحضارية لشعب ما هو مما يكفل الفاعلية وحسن الإعمال لهذا النموذج، بدلاً من أن يستورد نموذجاً أجوف بغير مضامين حقوقية محترمة ومتبعة يستخدم لحراستها.

إن التمييز بين النموذج التنظيمي وبين الأطر المرجعية والثوابت الحضارية والثقافية لجماعة معينة يحل قسماً مهماً من المشاكل التي كانت تعوق الاستفادة من تجارب الآخرين ونظمهم.

(٧)

ومن جهة أخرى يتعيّن علينا أن نميّز بين الموقف أو المأخذ الثقافي المتعلّق بالإطار المرجعي وبين النظريات الاقتصادية والتوجّهات والمواقف السياسية والاجتماعية. لقد جرى خطأ مشترك وقع فيه في ظنّي كل من مؤيدي المرجعية الإسلامية ومعارضيها، ذلك أنّ المؤيّدين للمرجعية الإسلامية وهم في معرض تأكيد أن الإسلام دين ودنيا، نظروا إلى الإسلام باعتباره نظاماً سياسياً واجتماعياً لا بحسبانه مرجعية عامة يمكن أن يتفرع بمبادئه وأصوله وأحكامه نظماً متباينة وفقاً لأوضاع الزمان والمكان وطبقاً للمذاهب الفكرية في استخلاص الأحكام، لم ينظروا إليه بهذه السعة ولم يراعوا إمكانات التنوع والتعدد في الأحكام والنظم التي يمكن أن تنبعث من مبادئه وأحكامه، إنما قالوا عن الإسلام: إنه يقيم نظاماً وحيداً، واختلفوا في هذا النظام الذي تقيمه مبادئ الإسلام وأحكامه، فمنهم من قرّبه إلى الديمقراطية ومنهم من استقل به عنها وركّز جهده على ذكر الفروق بينهما، ومنهم من قرّبه إلى توجّهات العدالة الاجتماعية التي صاغت بها الاشتراكية دعاواها وتصوّراتها، ومنهم من ميّز نظام الإسلام عنها امتياز تناقض.

ومن هنا وضع الإسلام بحسبانه محض نظام سياسي محدد أو محض نظام اجتماعي اقتصادي معين، وصار يدور في إطار الصراعات السياسية والاجتماعية بحسب خيارات القوى السياسية والاجتماعية المختلفة لنظم السياسة والاقتصاد، وجرت التسوية بين الإسلام وبين الديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والشمولية والاستبداد وغير ذلك، جرت هذه التسوية سواء بالتماثل بين

الإسلام وبين أي منها، أو بالقول بأفضلية أي منها عليه أو العكس، ونظر إلى الإسلام باعتباره واحداً من هذه النظم، سواء لدى المدافعين عنه أو لدى المدافعين عن أي من هذه المذاهب والنظم الأخرى.

وما زال هذا التصنيف يرد كثيراً في تصنيفات الفكر السياسي الاجتماعي حتى اليوم، فيقال: إن التيارات السياسية الاجتماعية الدائرة في مجتمعاتنا اليوم، هي التيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار القومي والتيار الاشتراكي.

والحقيقة في ظنّي أنّ ثمّة خطأ منهجياً وقع فيه هؤلاء وهؤلاء، ذلك أن المقارنة لا يصح أن تنعقد إلا بين نظم ومذاهب تتشابه في مستوى التعميم والتجريد أو في المجال النوعي الذي تقوم فيه، فالاشتراكية تقارن مع الرأسمالية لوحدة مستوى التعميم واتفاق المجال النوعي بجامع كونهما من النظم الاجتماعية الاقتصادية، والديمقراطية تقارن مع الشمولية لوحدة مستوى التعميم واتفاق المجال النوعي بحسبانه نظماً سياسية، والدين الإسلامي يقارن مع الدين المسيحي بالمنهج ذاته، بحسبانهما كليهما نظراً دينياً يتعلق بصلة الإنسان بخالقه وتصوّر الإنسان لخالقه.

ومن حيث الإطار المرجعي للنظم والمعاملات، فإن الإسلام هنا إنما يقارن مع العلمانية أو مع المنهج الوضعي؛ لأن الأمر هنا يتعلق بالأساس المعرفي للحسن والقبح في أفعال العباد، ويتعلق بالإطار المرجعي للشرعية في النظم والمعاملات والسلوك. وإنّ الإطار المرجعي والمنهج المعرفي يمكن أن تصدر عنه أو تتفرع منه أنواع من المذاهب السياسية والاجتماعية ومن النماذج التنظيمية من أحكام المعاملات وقيم السلوك،

فالرأسمالية والاشتراكية يصدران كلاهما عن المنهج العلماني، وكذلك أنواع من المذاهب والنظم السياسية الأخرى.

وبالمثل يمكن أن يصدر عن الإطار المرجعي الإسلامي عدد من النظم السياسية والاجتماعية، وعدد من مجموعات الأحكام التي تتناول المعاملات، وعدد من القيم ومعايير الاحتكام التي تضبط السلوك والتصرفات. وإن بعضاً من هذه النظم أو مجموعات الأحكام أو معايير الاحتكام يمكن أن تتقارب في مفرداتها التفصيلية من مثيلات لها تصدر عن الإطار المرجعي للعلمانية أو للمنهج الوضعي. التشابه هنا يرد في المفردات والتفاصيل، ولكن الأساس الثقافي والمصدر الحضاري يكون مختلفاً، وهذا ينعكس على التوظيف الاجتماعي من حيث الغايات العليا التي تتطلبها الجماعة الحضارية، وما يهم ذكره هنا أن الأصول العامة للإسلام يمكن أن يتفرع عنها عدد من النظم الاجتماعية والسياسية، وأن ذلك يجري مع تباين الزمان والمكان، ومع تغيّر الظروف التاريخية التي تحيط بالجماعة وما تتطلّبه من أوضاع، كما أنّ هذا التنوع يمكن أن يجري حسبما تراه كل جماعة من زاوية نظرها محقّقاً للصالح العام للجماعة، والأمر يرد فيه التنوع ويرد فيه التعدّد ويرد فيه الاختلاف داخل الإطار العام للمرجعية الإسلامية.

ولتبين هذه السعة وحدودها في الإطار المرجعي الإسلامي، فالظاهر في يقيني أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة أمة خرجت من كتاب واحد، هو القرآن الكريم وما فصّله وبيّنه الحديث الشريف متّصلاً به، إن كل ثقافة هذه الجماعة وكل آدابها وفنونها وجهودها العقلية والوجدانية تمحورت حول هذا الكتاب، وهذه ليست حقيقة عقدية فقط ولكنها حقيقة تاريخية

أيضاً تضم الغالب من تراث هذه الجماعة على مدى يناهز اثني عشر قرناً، فالثابت في هذه الرؤية الحضارية هو في ظني ما أورده هذا الكتاب وما جاء في السنة مبيّناً له ومفصلاً. ونصوص الإسلام وردت نصوصاً منزلة من الله سبحانه فهي ثابتة لا تتعدّل، وهي آتية من خارج الزمان فهي باقية على الرغم من تغيّر الزمان، وثبوت ذلك هو موقف اعتقادي، بحيث إن الإسلام ينتفي بانتفاء الإيمان بهذا الأمر.

ونحن في هذه النقطة المبدئية نصدر عن الإسلام من حيث هو دين، ويبدأ أصل المرجعية هنا بجانب عقدي يتعلق بعلاقة الإنسان بالله، وأن مرجعيته الحضارية بالنسبة إلى الجماعة ترد من أنه يضع أسس تنظيم الجماعة وعلاقات الجماعة بعضها مع بعض وعلاقة الفرد بالجماعة، كما يضع أسس التعامل بين الأفراد والجماعات وأحكامه، وأسس السلوك الإنساني وقيمه وأحكامه بعضها يقيني الدلالة لا مجال للاجتهاد في تغييرها، مثل: أنصبة الميراث مثلاً أتت محدّدة بنسب رقمية ولا مجال لتعديلها، ومثل تحريم لحم الخنزير والخمر فهما محرمان أبداً بموجب المنع القرآني مهما أتى الزمان من متغيّرات، حتى لو كان أي من ذلك مما يفيد إنتاجه للاقتصاد القومي أو يفيد توفيره حلّ أزمة الطعام، والحج مثلاً سيبقى مفروضاً مرة في العمر على المستطيع حتى لو كان ذلك على حساب حسن توفير العملات الأجنبية... وهكذا. ونحن هنا لسنا أمام مسألة تنمية اقتصادية فقط ولا أمام مشكل اقتصادي فقط، إنما نحن أمام انتماء عقدي يفرض مقتضياته في مجال الأحكام الصحيحة الثبوت واليقينية الدلالة. فالثوابت تدور أساساً بالنسبة إلى سائر الفروض الواجبة ومنها العبادات كلها، ومنها ما كان مفروضاً أو

محرّماً، وما يعتبر حدوداً شرعية كعدد مرات الطلاق وأنصبة الميراث والعقوبات، ومنها الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبرّ الوالدين وصلة الأرحام والحكم بالعدل.

ولكن هناك بعد ذلك مجال واسع وفسيح في مجال كل حكم يرد بدلالة ظنية، والدلالة الظنية هي الدلالة التي يرد عليها احتمال خلاف حتى لو كانت دلالة راجحة، وحتى لو كان الاحتمال المعاكس احتمالاً ضعيفاً. إن أمر التعامل مع النصوص هو أمر الفقه، ويرد بشأنه سجال الاجتهاد والتجديد. وهذا هو الجانب الذي يتداخل مع احتياجات الجماعة المعنية بحضارة معينة، والتجديد يتأتى من كيفية استجابة الأحكام الشرعية للواقع المعيش وتحدياته وضغوطه على الجماعة، والاستجابة لتحديات الواقع إنما تستخلص من واقع مجتمعاتنا وما تمر به من ظروف، وليس من واقع ومجتمعات أخرى، فالتجديد لا يعني إسباغ بردة الشرعية على كل ما هو وافد من فكر ونماذج لمجرد أنه قد صار أمراً واقعاً أو لمجرد أنه وجد في بيئة حضارات أخرى مزدهرة، إنما يقاس النفع في إطار البيئة المحلية وبمراعاة توظيفه في سياقها، كما أن التجديد لا يعني التخفيف من الأحكام فروضاً وموانع ولا التوسعة في ما هو مسموح به؛ لأن المقصود بالتجديد حقيقة هو معالجة مشاكل الواقع المعيش أن تستجيب الأحكام الثابتة لواقع الجماعة المتغير بطريقة تدرأ عنه الخطر وتصلح من إمكانات نهوضه. وقد يكون التجديد بالتشدد وفرض ما يمكن من قيود.

ومع القابلية للتجديد ترد القابلية للتنوع، تنوع الحلول بموجب تنوع ظروف الزمان وظروف المكان التي تحيط

بالجماعات ذات الحضارة المعنية. فالتجديد ليس موقفاً واحداً يؤول إلى موقف وحيد بحكم اختلاف ظروف الزمان والمكان، إنما التجديد يحمل أيضاً التنوع أو تجاوز الحلول المتباينة للظروف والأحوال المتغايرة في الزمان ذاته، وذلك ما وسعت الأحكام هذا التنوع لمواجهة التباين الحادث، ونحن نسمع اليوم مثلاً عن فتاوى شرعية تصدر للمسلمين الذين يشكلون أقليات في بلاد الغرب، وتجيز حلولاً مما لا يجيزه النظر الراجح في البلاد ذات الأغلبية المسلمة.

(٨)

وثمة مجالات يتسع فيها الاجتهاد أمام الفقيه: **فأولاً**: من حيث مصادر التشريع الإسلامي، فإن ما يتعلق بالأدلة المختلف عليها ففيها مجال للاجتهاد، مثل: المجال الذي يعمل فيه الاستصحاب والمصالح المرسلة، ومثل الاستحسان وأقوال الصحابة وشرع من قبلنا وعمل أهل المدينة، وكذلك المجال الذي يعمل فيه بالعرف والعادة. **ثانياً**: من حيث الأحكام الفرعية ثمة مجال لاختلاف النظر بين الفقهاء بالنسبة إلى شرائط تطبيق أي حكم وحالات ذلك وظروفه، ذلك أن ما كان متشابهاً من النصوص عندما ترد مصوغة بألفاظ عامة أو بعبارات تحتمل أكثر من رأي في تبينها، إنما يثير خلافاً بين وجهات النظر لدى الفقهاء كما تتوزّع آراؤهم معه بين مجيز لأمر ومانع له ومبيح له. **ثالثاً**: من حيث الإباحة فإنّ هناك مجالاً جدّ واسع لما سمي في الفقه مجال السياسة الشرعية أو مجال المصالح المرسلة أو مجال الإباحة الأصلية، وهي كلها مجال ما لم يتقرر فيه أمر

ولا نهي ولا ندب ولا كراهة، فيه لولي الأمر أن يتّخذ من السياسات ما يرى صالحاً للناس، ويتصرّف الأفراد بحسب ما يرونه يصلح لهم، كل في مجال ولايته.

وثمة مجال آخر للاجتهاد والتجدّد، وهو يتعلّق بمنهج تطبيق النصوص على الواقع. ذلك أن عمل الفقيه أو المفكر في أي من مجالات المعرفة التي تبدأ بالنص، إنما يجري اجتهاده في كيفية تطبيق النص على الواقع، وأهم مشكلة يواجهها في ذلك ترد من أن النص ثابت محدّد في ألفاظ وعبارات تحكم معناه وتحدّده، وقد يحتمل تعدّداً من المعاني المتقاربة حسبما تضبط به الألفاظ والعبارات، ولكن هذا التعدّد هو في الغالب محصور في نطاق معين تكشف عنه وتضبطه المعاني المستفادة من الألفاظ ومن العبارات، سواء بدلالاتها اللغوية أو بدلالاتها الاصطلاحية، أو بالدلالات التي يشير إليها سياق العبارات والأحكام، أو بالدلالات التي تستفاد من مجال إعمال النصوص كلها معاً. كل هذا يعطي للنصوص سعة في استخلاص الأحكام منها وتنوّعها، وكي يبقى بعد ذلك مجال آخر يتعلّق بمنهج وصل معاني النصوص مع الواقع، ذلك أنّ النصوص أياً كان تعدد دلالاتها فهي محدّدة وثابتة، ولكنها تعالج واقعاً متنوّعاً، وتنوّعه أكبر من احتمالات تعدد الآراء المستفادة من الأحكام المحدّدة للنصوص، وهي أيضاً تعالج واقعاً يتغير وتتعدل أوضاعه وعلاقاته، وإن إعمال النص المحدد الثابت على الواقع المتنوع المتغير لا يجري عن طريق استدعاء دلالات النص فقط، ولكنه يلزم له أيضاً على ذات الدرجة من الأهمية أن يتمّ توصيف الواقع بوصف يمكن إنزال حكم النص عليه.

وهذه نقطة دقيقة يعرفها كل من يمارس تطبيق النصوص في شؤون الواقع، سواء أكانت نصوصاً منزلة أم نصوصاً وضعية، وهي تستنفد أكثر الجهد الفني في التبيُّن والتفهُّم وإدراك مجالات تطبيق النصوص.

ولا يتسع المجال هنا للتفصيل في أي من المناهج السابقة وطريقة إعمالها وذكر الأمثلة بشأنها، ولكن القصد هو الإشارة إلى الأساليب الفنية والمنهجية التي جرى بها التجدّد في ظلّ الإطار المرجعي الإسلامي على مدى قرون طويلة، وقد كان ما لحق به من جمود في القرون اللصيقة بعصرنا الحديث، ليس راجعاً في ظني إلى غياب مناهج التجديد ولا خمود الطاقات الفكرية وعجزها عن التجديد، ولكنه كان راجعاً إلى أن الحركة السياسية والاجتماعية في مجتمعاتنا كانت راكدة وضامرة، فلم يكن ثمة ما يستثير حوافز التجدّد في الجوانب الثقافية.

والحقيقة في تقديري أنه ما من مذهب من مذاهب التفكير والتفقّه لدى المسلمين إلا كانت له أساليبه ومناهجه في التجديد، فالحنفية مثلاً مع قلة النصوص لديهم اعتمدوا القياس والاستحسان وغيرهما، والمالكية مع نشأتهم في الحجاز اعتمدوا سوابق عمل أهل المدينة واعتمدوا المصالح المرسلة. والحنابلة استفادوا من كثرة ما اعتمدوه من نصوص الأحاديث واعتمدوا على الإباحة الأصلية، والشافعية استندوا إلى ضبط مناهج استخراج الدلالات. وهكذا كانوا يتدارسون الفقه المقارن مما يثري تجاربهم وأساليبهم في التعامل مع النصوص.

نحن نلحظ مثلاً أن عبد الوهاب الشعراني في **الميزان الكبرى** يذكر أن الشريعة الإسلامية ليست مذهباً محدّداً ولا قولاً

معيناً في أية حال، ولكنها كل هذه المذاهب وكل هذه الأقوال، وأن تنوع الأحكام مقصود وكل الأقوال التي يسعها النص مقصودة، والاختيار بينها يجري على قدر التحمل ومدى الملاءمة، ويرد بعد ذلك أنه في ما تسعه النصوص من أحكام فإن العرف والعادة يمكن أن يجري بهما الترجيح، وكذلك فإنه في إطار هذه السعة فإن القاضي يرجّح أياً من الأقوال المشمولة بالنص، وقوله في ذلك ملزم، وكذلك فإن لولي الأمر أن يرجح أياً من هذه الأقوال، وقوله ملزم أيضاً ويعمل به.

ومن ثَمّ فإن دائرة التشريع والقرارات التي يمكن أن يجري الالتزام بها في إطار النصوص بعد الضبط والتجديد بما يلائم أوضاع الواقع ومصالح الجماعة هي دائرة تسع من إمكانات التجدد الكثير.

وقد سبق أن وسعت من هذه الإمكانات ما أظن أنه حلّ مشاكل مهمة متعلّقة بموضوع المواطنة السياسية والمساواة السياسية بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، وكذلك موضوع المرأة سواء من حيث ممارستها للحقوق السياسية والاجتماعية أو من حيث حقوق الزوجية. وكذلك موضوع التعددية السياسية ومدى إجازتها، وغير ذلك من موضوعات تتعلق بالأنشطة الاقتصادية وبالفنون وغيرها، وموضوع العلاقة بين العروبة والإسلام، ولا شك في أنّ الأمر يحتاج إلى جهود ويجري بعضه ببطء وصعوبة وتردد، ولكن يتعين دائماً إدراك أن هذه الصعوبة ترتد في النهاية إلى أننا ذوي حضارة ضاربة بجذورها وأننا لا ننشئ منشآتنا في أرض فضاء كما فعلت أمريكا بعد استعمار الأوروبيين لها، ولكننا ننشئ الجديد في أرض كثيفة

العمار بالقديم فلا بد من أن يكون على علاقة به وعلى تجاوب معه وترابط وعندئذ سيصبح ذا طابع حضاري خاص باق ومستمر ومتجدد.

وبقيت نقطة واحدة أودّ الإشارة إليها، وهي أننا في ما نريد استيعابه من النماذج التنظيمية في الحضارات الأخرى فينبغي الاعتناء بثلاثة أمور: **أولها**: أن يكون النموذج المطلوب استحضاره مما يعتبر في واقعنا وينفع جماعاتنا في إطار ظروفها الراهنة وما تواجهه من مشاكل وتحديات، وألا يكون محض تقليد ومحاكاة لتجارب جرت لدى الآخرين وأفادتهم في ظروفهم المغايرة، وأن ندرك أثر المغايرة في احتمال اختلاف الوظائف المؤداة وكيفية التعديل والملاءمة في النموذج المأخوذ به ليتناسب مع ظروف الواقع المنقول إليه ووجه النفع المعمول عليه منه. **ثانياً**: أن يجري الفصل بين هذا النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه وبين الأساس الثقافي والإطار التاريخي المغايريْن اللذين تولدا في بيئتهما الأصلية، **وثالثاً**: أن يجري الوصل بين هذا النموذج التنظيمي وبين السياق الثقافي والإطار التاريخي الحضاري السائديْن في البيئة المستدعى إليها.

بهذا تتم في تقديري عملية الهضم الحضاري وما يفيده من تجدد. ولهذا أيضاً في تقديري تكون عملية التجدد الحضاري هي في بيئتنا عملية للتوحد الحضاري والثقافي.

الفصل الثالث

الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية(*)

(١)

موضوع المقاصد هو موضوع المصالح الكلية المطلوب تحقيقها أو مراعاتها، والمقصد هنا كما هو معروف هو ما شرع الحكم التشريعي لأجله، وهو ما يتغياه الشارع من غايات. وعلم المقاصد كما يظهر هو الوقوف على المعاني والحِكَم الملحوظة من الشارع في التشريعات بعامة، كلها أو الغالب منها.

وتدرك المقاصد كما هو معروف، إما بتصريح من الشارع في نصّ من النصوص، أو بإدراك العلة لحكم من الأحكام المعنية، كما تدرك باستخلاص الحِكَمِ من التشريعات وصولاً

(*) في الأصل ورقة قُدمت إلى ندوة بعنوان: «تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي»، ندوة انعقدت في تونس في ٢٥ ـ ٢٦ أيار/مايو ٢٠١٣م، بإعداد مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن بالتعاون مع الاتحاد العالمي لعلماء المشيخة ووزارة الشؤون الدينية التونسية.

إلى المعاني العامة لها، والأغلب هو التوصل إلى إدراك المقاصد من خلال منهج الاستقراء، والاستقراء منهج علمي يبلغ من الدقة والإحكام أنه هو وسيلة البشر، والعلماء منهم، لإدراك قوانين الطبيعة في الفيزياء والكيمياء ونحوهما، وهو يتعلق بتتبع الجزئيات والفروع في الظواهر لإدراك أمر كلي يصدق على جميع الكليات أو أغلبها.

وثمة فارق يبدو بين العلل والمقاصد في التعامل مع الأحكام التشريعية، وهو فارق تتعين مراعاته؛ لأن العلة في اصطلاح أهل الفقه وأصوله هي الأمر الظاهر المنضبط الذي يدور معه الحكم وجوداً وعدماً، ولذلك وبموجب ظهورها وانضباطها تفيد تعدية الحكم في الحالة المنصوص عليها إلى غيرها مما لم يرد نص بشأنها، وذلك إن توافرت العلة في هذه الحالة الأخيرة، بينما المقاصد تدرك من الحِكَم والغايات والمصالح الكلية مما لا يبلغ مبلغ العلل في درجة الظهور والانضباط؛ لأنها تفيد نظراً شمولياً للنصوص، ونحن نهتدي بقاعدة أن العام ظني الدلالة في عمومه والخاص قطعي الدلالة في خصوصه، ومن ثَم فإن عمومية المقاصد تجعلها من المرجحات عند الاختلاف بين ما يحتمل النص من الآراء المتعددة، وهي من المرشدات في تبيّن مدى الملائمة في درك النوازل لإنزال الحكم المنصوص عليه في كل حالة بعينها.

والمقاصد تربط بين الأحكام الشرعية وبين الأهداف الاجتماعية في تنزيل الأحكام على الواقعات المعاصرة. ومن هنا نلحظ أن المقاصد مثلاً، في ما يتعلق بنظم الحكم، تشكل الآصرة التي تصل علم السياسة بهذه الأحكام، وهي في ما

يتعلق بنظم الإدارة؛ تشكل الآصرة التي تصل بين الأحكام التشريعية وبين علوم الإدارة، وفي ما يتصل بأحكام المعاملات بين البشر فإن المقاصد تشكل الآصرة لها مع علوم الأخلاق والمجتمع.

وكل ذلك يجري في إطار الترجيحات بين الآراء والمعاني التي تحتملها نصوص التشريع وتفيد التنوع في استخلاص الدلالات من الأحكام، كما أنه يجري أيضاً في إطار إدراك الوصف الشرعي للنوازل التي يراد إيقاع حكم التشريع عليها أو ينظر فيه، كما أن المقاصد تجد مجالها الفسيح في مجال السياسات الشرعية؛ حيث لا جزم بأمر من الشارع ولا نهي، فتقرر السياسات من ولي الأمر بما يصلح شأن الناس، وكذلك في مجال تقييد المباحات حثّاً عليها أو تكبيلاً، مراعاة للمصالح والغايات المستحدثة.

وإن للمقاصد دوراً بديعاً في وصل الأحكام الشرعية بعضها ببعض، وإخراج كل حكم منها من ضيق النظر المحدود والصالح الذاتي والتناثر الجزئي، إلى فسيح النظر العام للقيم والمبادئ والأصول التي تعطي المعاني السامية لسائر الأنشطة الجزئية والتفصيلية، وتضفي على هذه الأنشطة من المعاني الرسالية السامية، وتنقلها من جفاف التصرفات الصماء إلى رغد النظر الإيماني، بالحق والعدل والصالح العام.

ثمة عدد من النقاط التي تتعيّن الإشارة إليها من جوانب البحث المتعدّدة في ما تجب الإشارة إليه، وعندما يكون موضوع الحديث هو المقاصد ويتعلّق بالجماعة الوطنية، فإنّ ذلك يقترب بالأمر كله من علوم السياسة والمجتمع، ممّا يتوجّب معه إيضاح

هذا المجال وبيان ماهية الجماعة الوطنية المقصودة بالنظر، كما أن النظر في المقاصد بشأنها يستدعي النظر في ما تُبنى عليه المقاصد من أفكار تمليها النصوص. وبحسبان أن «الجماعة الوطنية» مفهوم سياسي، فالأمر يستدعي بحث الممارسات التاريخية التي تتعلّق بهذا الجانب من حيث الدلالة الفكرية، وكذلك مكونات الجماعة الوطنية في صورتها المعاصرة وموقف الأحكام الشرعية منها.

(٢)

الجماعة الوطنية هي الجماعة السياسية، وأقصد بها هذه المجموعة من البشر التي تتحدد وفقاً لتصنيف معين يقوم على وصف فعّال يصدق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات البشرية، وذلك متى كانت الأوضاع التاريخية قد رشحت الجماعة المصنفة بهذا الوصف بأن تقوم بوظيفة محددة لحماية صالحها المشترك بعيد المدى.

فثمة وصف يلحق بالجماعة ويميزها عن غيرها، وثمة وظيفة تؤديها الجماعة المتميزة بهذا الوصف، وإن البشر تجمع بينهم أوصاف عديدة تمتاز بها جماعاتهم، وهي أوصاف تشكل معايير للتصنيف، بعضها يكون عاماً وبعضها يكون خاصاً، وبعضها يكون حيوياً لوجود الجماعة وبعضها يكون أقل حيوية، وبعضها أدوم في استمراره الزماني وبعضها مؤقت نسبياً.

والجماعة تشكّل تاريخي تنشأ وتقوم وتبقى عبر مراحل تاريخية متميزة، وهي باعتبارها تشكّل تاريخي تقوم بالأوصاف التي تتميز بدرجة عالية من العموم والدوام، فتشمل في عمومها

مجموعات واسعة من البشر، وتمتد في دوامها إلى ما يجاوز حياة الجيل الواحد والأجيال المعدودة، وتحسب آثارها لا بالآحاد المعدودة من الأفراد ولا بما تحيط به أعمار الرجال.

ولم تتفتق التجارب التاريخية للبشر في هذا الشأن إلا على أوصاف معدودة تولّد هذه الدرجات العالية من العموم والدوام، وهي علاقات النسب أولاً التي تشكلت بها القبائل، ثم ما جاوز ذلك من عامل اللغة والدين، وكل ذلك في إطار من التجاور الجغرافي الذي يمكّن من التعامل المستمر، وفي إطار من الامتداد التاريخي الذي تنشأ به الأنا المشتركة.

تتجمع هذه الأوصاف في الأفراد وتتداخل دوائر الانتماء إليها بين الجماعات، ثم يكون على أحداث التاريخ ما يرجّح وصفاً على وصف في تشكل الجماعة، فيصير هو الوصف الحاكم لغيره الذي تتكون به الجماعة السياسية.

إن المجتمع أي مجتمع يتكوّن من وحدات انتماء أو دوائر انتماء لا حصر لها، وهي تتنوع من حيث معيار التصنيف الذي جمع الأفراد في كل منها، فيكون أساسها الدين أو المذهب أو الطريقة الصوفية أو الملة أو المشرب الثقافي أو الطائفة، أو يكون أساسها اللغة أو اللهجة أو نوع التعليم أو المهنة أو الحرفة، أو يكون أساسها معيار العمل الوظيفي لجيش أو جامعة أو غيرهما، أو يكون أساسها الإقليم أو الحي أو القرية أو الجهة، أو يكون أساسها النسب إلى قبيلة أو عشيرة أو أسرة.

وبسبب تنوّع معيار التصنيف فهي تعتبر وحدات انتماء

جامعة، ولكنها ليست بالضرورة وحدات مانعة، بمعنى أن المندرج في إحداها لا يندرج طبعاً في غيرها من جنسها، ولكنه يندرج في غيرها من غير جنسها لاختلاف معيار التصنيف الذي ميّز كلاً منها عن الأخريات، ومن ثَمّ فهي وحدات أو دوائر متداخلة ومتشابكة، وتشكل مجالات غير منفصلة.

وهذه الوحدات أو الدوائر ليست متداخلة فقط، ولكنها متغيّرة ومتحرّكة بين بعضها بعضاً، كشأن كل الظواهر الاجتماعية، فهي ليست ثابتة الحدود على الدوام، وإن منها ما يضمر أو يضيق ومنها ما ينمو أو يتسع، ومنها ما تضعف قوته الجاذبة، كما تختلف وتتنوع العلاقات بين بعضها بعضاً، بما تزكّيه أوضاع المجتمع وظروف التاريخ وما يطرأ من أحداث. ولكن يبقى من كل هذه معايير التصنيف التي تقوم بها الجماعات السياسية ـ حسبما تكشف الخبرة التاريخية ـ ويبقى عامل الدين والمعتقد الذي قامت به جماعات سياسية دينية من المسيحية والإسلام إلى الماركسية، ويبقى عامل اللغة الذي قامت به جماعات سياسية قومية، وكذلك عامل النسب الذي قامت به قديماً المجتمعات القبلية.

هذا عن الجماعة السياسية، والأصل التاريخي أن تقوم الدولة على أساس جماعة سياسية متبلورة ومحددة، وذلك لأن الدول هي التكوين المؤسسي الوظيفي الذي يدير شؤون الجماعة، فيكون حارساً لأمنها وفي مواجهة مخاطر الخارج عليها، ويكون حامياً لعلاقات التوازن بين القوى والجماعات الفرعية التي تشملها الجماعة السياسية، ويكون مشرفاً على أنشطتها الأخرى، ولكن في هذا الأصل العام قد نجد كثيراً من

الأمثلة التاريخية التي تنتقص منه بفعل غوائل الصراعات، اعتداء واستعماراً وإخضاعاً.

(٣)

في دراسة لي سابقة زمنياً عن هذه الدراسة ـ وتأتي لاحقة في هذا الكتاب[١] ـ قدمت تصوري عن مفهوم المواطنة وما يوفره من ترتيب العلاقة بين الدولة والفرد (المواطن) والجماعات القاطنة على أرض هذه الدولة؛ سواء الجماعة ذات الأغلبية أو جماعات الأقليات[٢]. ويقوم هذا التصور على أن المواطنة هي صفة للفرد الذي ينتمي إلى جماعة سياسية معينة قامت على أساسها الدولة؛ أي: إنها تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصف سياسي قامت الدولة نفسها والجماعة السياسية على أساسه باسم «الوطن»، فتكون الدولة ـ بموجب حاكميتها للجماعة السياسية وإداراتها لشؤونها العامة ـ ذات سطوة عليها، ويكون الطرف الآخر فرداً وجماعات فرعية، مشمولاً بوصف المواطن بما يحمله من حقوق ومسؤوليات. وبهذا الأداء يظهر في المقابل وصف المواطنة، بحسبانه وصفاً سياسياً يتحدّد به الطرف الآخر في العلاقة داخل الجماعة. فقد تطوّرت العلاقة النظرية بين الدولة الحاكمة وبين المحكومين إلى ضرورة مشاركة المحكومين في الحكم بأسلوب تنظيمي ما، فصار وصف المواطنة يشير إلى المحكوم المشارك في الحكم.

---

(١) أجرينا في هذه الورقة تعديلات واختصارات على جزء من نصها الأصلي تجنباً لتكرار بعض الفقرات بينها وبين دراسة لاحقة في هذا الكتاب، وهي السابقة زمنياً، تأتي في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٢) راجع الفصل التاسع لاحقاً من هذا الكتاب.

وفي هذا الإطار فإنّ وصف المواطنة، باعتباره وصفاً يتعلّق بالطرف الآخر في العلاقة مع الدولة، يتعيّن أن يصدق على كل من تشملهم الدولة بحاكميتها ويخضعون لولايتها، ويتعلق ذلك أيضاً بالنطاق الذي قامت على أساسه الدولة وأخضعته لحكومتها.

ومن ثَمّ فإنه حيث تضم الدولة إلى سلطانها جماعات من البشر لا يتصفون بالوصف الذي اتصفت به الجماعة السياسية الأغلب، يتعين أن يكون وصف «المواطنة» صادق التحقق في كل من يضمهم سلطان الدولة.

أما إذا ضم إقليم الدولة أكثر من جماعة سياسية، أو اشتمل أشطاراً من جماعات سياسية بفعل تقسيمات للحدود السياسية أملتها علاقات القوى، وانعكس ذلك خللاً في موازين العلاقات بين المواطنين داخل الدولة المعنيّة، فإن وصف «المواطنة» يبرز بحسبانها وصفاً حاكماً للعلاقة بين الدولة والشعب (بمعنى لزوم أن يكون هذا الوصف هو مناط إيجاب الواجبات واستحقاق الحقوق، ومناط المشاركة في الشؤون العامة).

وإذا كانت الدولة تقوم على جماعة سياسية واحدة وجب أن تصاغ مؤسساتها من حيث التكوين العضوي لها، ومن حيث الشاغلون لمناصبها الرئيسة بحيث يكونون ممن يشملهم الوصف الغالب الذي قامت على أساسه الدولة، وألا يقوم مانع من شغل مناصبها يتعلق بمن توافر فيهم الوصف العام المذكور.

هكذا أتصور قضية المواطنة وترتيبها للعلاقة الراهنة بين

الدولة والفرد ضمن الجماعة السياسية والجماعة الوطنية، وأساس المساواة والاشتراك والاجتماع فيها.

(٤)

وفي النظر الإسلامي، سعياً لتلمس المقاصد في هذا الشأن، فإن من أول ما نتلقاه من أصول الإسلام في هذه المسألة بطريق مباشر هو «الصحيفة» التي أوردها ابن هشام عن ابن إسحاق في السيرة النبوية، وهي من رسول الله (ﷺ) في أول عهده بالمدينة، وهي ذات دلالات سياسية وفكرية ترشدنا إلى الطريق الصواب في التعامل مع الجماعات البشرية، وفي تحول دوائر الانتماء من دائرة سابقة حاكمة لغيرها إلى دائرة لاحقة محكومة بغيرها، وتوضح ما نسميه الآن الجماعة السياسية على أول عهد الإسلام بالمدينة ونشوء دولة المسلمين فيها.

ونحن نتعامل مع نص الصحيفة هنا، لا بوصفه مجرد حدث تاريخي تُستدعى منه خبرة الأحداث والتصرفات، ولكن يجري التعامل معه بحسبانه ذا دلالة نصية عابرة للأزمان وتُستدعى عبر الزمن للنوازل المتشابهة، وهذا مما يسعه مفهوم المقاصد في ما نتصور، ويكون ذلك لا بطريق إنزال حكم النص مباشرة، ولا بطريق القياس لحكم غير منصوص على حكم منصوص، ولكن بطريق استخلاص المقاصد؛ لأن المقاصد إنما يمكن الوصول إليها لا من النصوص وعللها وحِكَمِها فحسب، بل يمكن ذلك عبر أحداث تاريخ الرسالة المحمدية في عهد الرسول (ﷺ)، ونحن هنا لسنا أمام مجرد تاريخ من التاريخ، ولكننا أمام حدث ذي أهمية بالغة، كونه من أوائل ما تشكلت

به الجماعة الإسلامية في صورتها السياسية عقب الهجرة ومع نشأته (ﷺ).

ورد في الصحيفة أنها كتاب من الرسول «بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»، فهو كتاب بين جماعات ممن ذكر يجمعهم الإيمان والإسلام، وذكرت الصحيفة «أنهم أمة واحدة من دون الناس»، فهم بأقوامهم وجماعاتهم المتعددة صاروا أمة؛ أي: جماعة، وهم مع تعدد انتماءاتهم الجماعية صاروا جماعة ذوي انتماء واحد. ثم بينت الصحيفة أن المهاجرين من قريش «على ربعتهم يتعالون بينهم»؛ أي: إنهم على حالهم وعلى تضامنهم، ومن ثَم فإن الانتماء الشامل للإيمان والإسلام يقرّ بقاء الانتماءات السابقة بوصفها انتماءات فرعية.

ثم عدّت الصحيفة الأقوام قوماً: «وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين»، فلكل من الطوائف المعنية بذاتها هذا التكافل، ثم يرد بعد ذلك الانتماء الأعلى «ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين...»، ثم ذكرت «وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس» تشديداً على الانتماء الأشمل برابطة الإيمان والإسلام، بحسبانها تؤسس لما نسميه اليوم الجماعة السياسية والمواطنة.

وإذا كانت الجماعة السياسية قامت على أساس الدين الإسلامي، فهي وقتها جمعت من غير المسلمين من أهل يثرب، فذكرت الصحيفة «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة

غير مظلومين ولا متناصر عليهم...»، ثم ورد في الصحيفة «أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم...». وكذلك ليهود بني النجار وغيرهم ممن عددتهم الصحيفة بأسمائهم، بحسبان كل منهم مثل يهود بني عوف، وذكرت أن بينهم وبين المسلمين «النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والبر دون الإثم... وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة...».

ومن هذا نلحظ ما يأتي:

- أن ثمة جماعة سياسية نشأت بجامع الإيمان والإسلام كما عبرت الصحيفة، وهي نشأت من عدة جماعات كانت قد قامت على الجامع القبلي، وأنها لم تنشأ بين المسلمين من هذه القبائل فحسب، ولكنها ضمت أيضاً مهاجري مكة وأهل يثرب.

- أن هذه الجماعة السياسية الناشئة لم تلغ الجماعات السابقة التي كانت قد قامت على الانتماء القبلي، ولكنها ضمتها إليها وألحقتها بها، فصارت القبيلة انتماءً فرعياً داخل الجماعة الدينية السياسية.

- أن الجماعة السياسية التي قامت على أساس ديني اعتقادي، ضمت داخلها من لا يتبعون هذا الدين من اليهود أقواماً وأقواماً، وذلك على سبيل المساواة في الحقوق والواجبات.

- أن أساس قيام هذه الجماعة السياسية الجديدة، هو الحماية من المخاطر الخارجية عليهم مع تحقيق التساوي والتكافل بين بعضهم بعضاً جماعات وأفراداً.

ـ أن هذه الجماعة الناشئة بما تضم من جماعات فرعية قامت على أساسها الدولة، وهي أول دولة عرفها الإسلام على عهد رسول الله (ﷺ).

(٥)

وكما سيأتي في الدراسة اللاحقة المشار إليها عن «المواطنة والجماعة من منظور الإسلام السياسي»، فقد اعتاد فقهاء المسلمين القدامى مثل الماوردي النظر إلى المسلمين بحسبانهم جماعة سياسية واحدة، الأصل أن يحكمها إمام واحد، استناداً إلى حال المسلمين في صدر الإسلام، ورفضهم منذ وفاة الرسول (ﷺ) أن يكون للأمة أكثر من إمام واحد. لذلك غلب النظر في تعدّد الأئمة أنه فتنة. وأغلب حديثهم عن تعدد الجماعات السياسية هو نفسه الحديث عن تعدد الخلافة، وهو يعني القول بإمكان قبول حاكمين لدولة واحدة، وهو تصور يستحيل على الفقه القانوني قبوله، شرعياً كان أم وضعياً.

ولاحظنا في تلك الدراسة أنه بعد انتهاء الخلافة (العثمانية) في أعقاب الحرب العالمية الأولى، تعرض لهذا الأمر السيد محمد رشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** (سنة ١٩٢٢م)، أعقب ذلك بذكر آراء في الفقه الإسلامي الحديث تجيز عقد الخلافة لإمامين، مثل: «لا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار، أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محلّ الاجتهاد»، وغير ذلك من أقوال سترد في مقامها؛ مشيراً إلى اجتهاد خاص للسيد صديق حسن

خان ومعقباً: «هو اجتهاد وجيه»، وانتهى إلى أن التعدد يكون للضرورة بشرط ثبوتها[٣].

ومثله ما جاء عن شيخ الإسلام الأخير في الدولة العثمانية، الشيخ مصطفى صبري، في كتابه **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة**: «فإذا جاز تعدّد الحكومات الإسلامية، بل كان ذلك ضرورة ببعد الشقة، ولم يمنع التعدّد تكون كل منها برأسها، فلا مانع إذاً من تعدّد الخلافة والخلفاء، نعم إن الأصوب والأنفع اتخاذ واحد منهم خليفة أعظم يعم نفوذه على الجميع...»[٤]. وأن معنى الخلافة عنده هو الاحتكام إلى الشرع الإسلامي.

تلا ذلك اجتهاد الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن «الخلافة وتطورها لتصير عصبة أمم شرقية»[٥]. وتسميته الخلافة الواحدة خلافة صحيحة وغيرها خلافة ناقصة، وذكر أن الخلافة الصحيحة هي الخلافة الواحدة، ثم ذكر أن ثمة رأياً جديداً لفقهاء يتكلم عن إمكانية تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة، وأن أساس هذا الرأي الجديد

(٣) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م).

(٤) مصطفى محمود حلمي، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، وفيه دراسة حول كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لشيخ الإسلام مصطفى صبري (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥م)، ص١٤٦.

(٥) A. Sanhoury, *Le Califat Son Evolution Vers Une Société Des Nations Orientale* (Paris: [s. n.], 1920).

انظر أيضاً: عبد الرزاق السنهوري وتوفيق الشاوي، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٧م). في سنة ١٩٢٦م.

هو فكرة «الضرورة»، بحسبان أن الاعتبارات الواقعية قد تغلبت.

إذاً، الفقه الإسلامي التقليدي لم يركز على مسألة الجماعة السياسية إنما على الخلافة، وفي مسألة وحدة الحكومة أو تعددها أنكر ما يفضي إلى صراع الشرعيات إذا تعدد المتولّون الحكم، وبشرط بعد المسافات والإمكانية الواقعية.

بذلك نشير إلى ثلاثة أعمال كتبت ونشرت في النصف الأول تقريباً من عشرينيات القرن العشرين، إبان إلغاء الخلافة الإسلامية بزوال الدولة العثمانية، تقع أو تميل إلى النظر التقليدي لوحدة الخلافة ووحدة الجماعة الإسلامية، داخل محيط الأصول الفقهية الإسلامية، ولكن في ضوء حالات الضرورة التي يتعين أن تقدَّر بقدرها، مراعاة لما يفرضه الظرف الواقعي من أحكام أو ما تقصر دون تحققه إمكاناتنا.

فالواقع التاريخي من قبل إلغاء الخلافة في عشرينيات القرن العشرين قد عرف تعدّداً متتابعاً، وعرف تعاصراً بين الحكم العباسي في بغداد والحكم الأموي في الأندلس، وبين حكم العبّاسيين أيضاً وحكم الفاطميين في مصر والمغرب، وبين الصفويين والعثمانيين، ودول المماليك وهكذا.

فلم يكن التباعد الجغرافي فقط هو سبب التعدّد، إنما كان يستند أيضاً إلى أسباب تاريخية أو إقليمية أو مذهبية، ضمن ما رآه الفكر التقليدي من «أوضاع الضرورة»، وننظر إليه اليوم في ضوء «أوضاع الواقع ومعالجاته».

(٦)

على جانب آخر نجد مفهوم الجماعة السياسية لدى بعض من كبار مفكري الإسلام السياسيين في القرن العشرين معبراً عن هذه الإشكالية، فنجد مثلاً أن أبا الأعلى المودودي ينظر إلى «القومية» بحسبانها مرادفة للتعصب العرقي وأنها الأساس الذي تقوم عليه روح المحاربة بين الأمم[٦]، بينما لا تنظر كتابات المفكرين المصريين إلى القومية بهذا الغلو، فالدكتور يوسف القرضاوي مثلاً يرفض في القومية ما يراه من أثر الفكر العلماني فيها وتقديمها رابطة الأرض على رابطة الدين، ولكن من جهة أخرى يقبل ما تنادي به من تجمع للشعوب العربية كنواة طيبة للاقتراب الإسلامي الأهم، ويستند في ذلك إلى أقوال للأستاذ حسن البنا[٧]، وكذلك نلحظ في كتابات الشيخ محمد الغزالي[٨].

فالمودودي يرى في الجامع القومي صنواً للبلاء؛ لأنه كان صاحب دعوة انسلاخية يزكي بها انسلاخ مسلمي الهند من هنديتهم، فكان تحقيق الانتماء الإسلامي لديه لا يتم إلا بنفي الهندية، على الرغم من أن مفكراً إسلامياً ذا شأن كبير هو

---

(٦) أبو الأعلى المودودي، **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٦٧م)، ص١ ـ ١٦.

(٧) يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، حتمية الحل الإسلامي؛ ج١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [١٩٧١م])، **والحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، حتمية الحل الإسلامي؛ ج٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [١٩٩٣م]).

(٨) محمد الغزالي: **من هنا نعلم**، ط٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٠م)، **وحقيقة القومية العربية: دراسات علمية في المجتمع العربي** (القاهرة: دار العروبة، ١٩٧٧م).

مالك بن نبي يرى في انسلاخ مسلمي الهند عن الهند ما أضر بالمسلمين وبالهند أيضاً. والشاهد هو أن فكر المودودي بشأن الجماعة السياسية لا يصحّ فصله عن رؤيته لظرفه التاريخي، ولا عما أراد أن يوظّف فيه هذا الفكر في ظرفه التاريخي.

هذا على خلاف الجانب العربي في نظره إلى القومية حين يرفض كلتا الجامعتين الطورانية والعربية عندما أمعنتا تفكيكاً وتفتيتاً للجماعة الإسلامية في القرن التاسع عشر، ثم يقبلهما متحفظاً عليهما لما يمكن أن تفضيا إليه مستقبلاً من تجميع لوحدات إقليمية مبعثرة، ومن ثَم تكون العبرة في النظر المتعلّق بالجامعة السياسية هو ما تفضي إليه من تجزئة وتفكيك أو من توحيد وتجميع.

إن جوهر ما هو مطلوب مما لا يمكن التغاضي عنه هو أن يكون الحكم إسلامياً، وأنه حسبما يذكر الشيخ الغزالي: «لا جناح على الحكم القومي إن مكّن للنظام الإسلامي أن يعيش في ظلاله».

ومن ذلك يبدو لي أن جوهر ما يتعلق بالحكم الإسلامي ليس هو النطاق الإقليمي ولا النطاق الشعبي الذي تتحدّد به الحكومة أو الجماعة السياسية، وإنما هو متعلّق بالمرجعية الشرعية الإسلامية كمرجعية يصدر عنها النظام والمعاملات.

ومتى كان ذلك كذلك، وكان الموقف الإسلامي يقبل تعدّد الحكومات باعتبار ذلك مما تتّسع له الآراء الشرعية الصادرة عن الإسلام، وحتى إذا كان التعدد هنا تعدداً تفرضه الضرورة ويقدّر بقدره ويبقى لحينها، فإن الضرورة هنا يتعين أن نفهمها على أنها

هي ما يفرضه الواقع من ضوابط تحدّد حركية التشكّل التاريخي للجماعات البشرية وما يقوم من حكومات، ويبقى الأساس الذي يقوم عليه الموقف الإسلامي هو الانصياع للمرجعية الشرعية الآتية من القرآن والسنة في ضبط نظم الحكم والمعاملات والعلاقات.

(٧)

ويمكن الحديث في هذا الموضوع كذلك بذكر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية حسبما ترد في كتب هذا العلم ووصلها بموضوع المواطنة، من حيث تجنّب الفتنة ودفع الحرج والأخذ بموجبات الضرورة والاعتدال في التشريع والأخذ بسنّة التدرّج، ولكن ما يحسن التعرض له بتركيز أدق هو ما يتعلق بالمسائل المختلف عليها التي تنجم عن الإقرار بجماعة سياسية عامة تشمل المسلمين وغيرهم، ويُستبقى مبدأ المساواة التامّة في كل جوانبها، ذلك أنه لا أحد يجادل من خلال الفكر الإسلامي في قيام جماعة سياسية تكون مرجعيتها الشريعة الإسلامية، ويكون فيها من غير المسلمين من تتشكل منهم الجماعة مع المسلمين، إنما الخلاف هو في ما يترتب على ذلك من قدر المساواة في الحقوق والواجبات، ولا يظهر أيضاً أن أحداً ذا اعتبار ينكر المساواة في وجوه النشاط والمعاملات الخاصة، فإن المستقر الظاهر أن لهم ما للمسلمين وأن عليهم ما على المسلمين.

ولكن وجهة النظر تتعلق بالولايات العامة، وهل يتساوى غير المسلمين مع المسلمين في شأن أهلية القيام بها، وما مدى هذه المساواة والمشاركة بينهم في شأنها.

ينقل أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه[٩] عن محمد بن كثير أن: «أحق ما اقتضى به ووقف عليه حكم الله تبارك وتعالى، وأحق الوصايا بأن تحفظ وصية رسول الله وقوله: من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه، من كانت له حرمة في دمه فله وفي ماله والعدل عليه مثلها، فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة، ولكنهم أحرار أهل ذمة، يرجم محصنهم على الفاحشة، ويحاصّ نساؤهم نساءنا من تزوجهن منا القسم والطلاق والعدة سواءً». وخلاصة القول كما يذكر الدكتور عبد الحميد متولي نقلاً عن الشيخ عبد الوهاب خلاف: «إن وضع غير المسلمين من أهل الذمة في البلاد الإسلامية لم يكن يخضع عبر عصور التاريخ للاعتبارات الدينية فحسب، بل كان يخضع كذلك للاعتبارات السياسية، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين»[١٠].

وترتبط أحكام في القرآن بهذه الأمور وبمناسبتها وأوضاع إعمالها، حسبما ينقل أبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس أن قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، قال: «كان ذلك يوم بدر والمسلمون يومئذ قليل، فلما كثروا واشتد سلطانهم

---

(٩) أبو عبيد القاسم بن سلام، **الأموال**، تعليق محمد خليل هراس ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨١م)، ص١٦٧.

(١٠) عبد الحميد متولي، **بحوث إسلامية** ([د. م.]: منشأة المعارف، ١٩٧٩م)، ص٤٥.

أنزل الله تبارك تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤] بما يمكن من الفداء»[١١].

فثمة أمور هنا: **أولاً**: أن الجماعة السياسية حتى وإن كانت تشكلت وبالجامع الثقافي الإسلامي، فهي تقبل وجود غير المسلمين بالمشاركة فيها، فما بال إن قامت الجماعة السياسية على أساس من اللغة الواحدة وضمت في رحابها من تجمعهم اللغة أو الأقاليم مع تعدد دياناتهم. **وثانيها**: أن غير المسلمين يشاركون في هذه الجماعة التي تضمهم بغير ظلم وبالمساواة في شؤون الحياة، وأن ما يتعلق بالمشاركة فمرجعه إلى الولاء والصفاء مما نلحظه في أحكام الصحيفة المدنية السابق الإشارة إليها.

فإذا كانت مواطنة الفرد في الجماعة التي قامت على أساسها الدولة، فتحقيقاً لهذه الصفة في شمولها يجب أن تتوافر بموجب المواطنة المساواة في المراكز القانونية والسياسية لكل من شملتهم الجماعة واتصفوا بصفتها التي قامت على أساسها الدولة، حتى من كانوا على تنوع وتباين في انتماءاتهم الفرعية المندرجة في الوصف العام للجماعة الوطنية.

ونحن نعرف أن صيغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادرة في العام ١٩٤٨م تنص في مادته الأولى على أن «يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق...»، وهذه الصيغة المشهورة تكاد أن تكون هي صيغة العبارة ذاتها التي نقلت عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «متى استعبدتم الناس وقد

(١١) ابن سلام، المصدر نفسه، ص١٢٩.

ولدتهم أمهاتهم أحراراً» ويؤكد معناها أن قائلها لم يكن مفكراً ولا كاتباً، إنما كان حاكماً وقالها في عزّ سطوة الحكم والولاية ليلزم عمال دولته بها، وأنه لم يكن يمثل شعباً مقهوراً إنما كان يرأس القوة الإسلامية الغالبة، وأنه قالها ليحمي بها غير المسلمين المغلوبين.

وهذه العبارة بقيت الأجيال، تلاميذ المدارس وصبية الكتاتيب في بلاد المسلمين يتناقلونها عبر القرون، وهذا أحمد عرابي زعيم ثورة ١٨٨١م في مصر، يقف بجواده يواجه حاكم مصر في ميدان عابدين في ٩ أيلول/سبتمبر ١٨٨١م ويقول له: «لقد ولدتنا أمهاتنا أحراراً ولن نستعبد بعد اليوم»، ولم يكن عرابي طالع إعلان الاستقلال الأمريكي في سنة ١٧٧٦م، ولا إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي في ١٧٨٩م إنما كان يردد ما عرف عن عمر (رضي الله عنه) مما تعلمه في قريته وهو صبي.

والقرآن الكريم عندما يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣] إنما يشير إلى وحدة النشأة للناس كافة، والرسول الكريم (ﷺ) يوصي المؤمنين في خطبة الوداع: «**أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب**»، ثم يؤكد أن لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أبيض إلا بالتقوى. وبهذا يتقرر أصل التساوي بين البشر جميعاً بحسب خلقهم الأول، ويقول الرسول الكريم (ﷺ) أن التفاضل بين الناس بعد ذلك، إنما يرد من الفعل الإرادي للبشر وهو التقوى، وبهذا فإن الناس لا يتفاضلون إلا بما في مكنة كل منهم من وجوه الخيارات الإرادية المتاحة للناس والتي ترد بشأنها تبعة الثواب والعقاب.

والمساواة تعني منع التميز بين الناس بوصف يعلق بهم أو بسبب يلحق بهم، من دون أن يكون لإرادتهم دخل في هذا التعلّق أو الإلحاق، وأن يقوم هذا الوصف أو السبب لديهم على وجه الاطراد، من دون أن يكون في مكنتهم بالعمل الإرادي أن يرفعوه أو أن يتجاوزوه، وأن يقوم أي من هذه الأوصاف أو الأسباب لدى جماعات من البشر تشترك فيه، وتلك هي الأسباب والأوصاف المتفقه بالجنس أو بالعنصر أو لون البشرة أو اللغة الأصلية أو العقيدة التي نشأ القوم عليها.

والمساواة تعني أن تنظر الجماعة إلى الأفراد والجماعات الفرعية المكوّنة لها والمندرجين فيها، بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميَّز فرد عن الآخرين إلا أن تكون له أوصاف مكتسبة كشروط التعليم والخبرة والمهارات، أو على الأقل - إن لم تكن أوصافاً مكتسبة - أن تكون أوصافاً مفارقة وغير لصيقة بالفرد التصاقاً شبه دائم، كشرط بلوغ سن معينة للتمكن من أمر معيّن أو تولّي عمل معين، فالسن إن لم يكن شرطاً مكتسباً فهو شرط مفارق، يطرأ على الإنسان ويتجاوزه.

ومن ذلك فإن المساواة بمعنى أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم هو أمر يُطمَأن إلى قيامه ضمن مقاصد الشرع الإسلامي، ولكن تبقى مسألة الولايات العامة، فما يتعين النظر فيه الآن.

(٨)

نستطرد من ذلك إلى نقطة أحسبها مهمة، ذلك أن من سوابق الفتاوى وأقوال السلف ما تقوم به قرائن على تزكية حكم

معين بحسبانه هو ما لا محيد عنه، ويلاحظ ذلك كثيراً في ما كتب عن أحوال غير المسلمين في المجتمع الإسلامي كما ستجيء الإشارة إليه إن شاء الله، ولكن علينا في هذا المجال أن ننظر إلى أية فتوى أو قول لواحد من الفقهاء أو حتى للصحابة أو التابعين، ننظر إلى قوله أو فعله، ليس فقط بمقتضى القياس المنطقي للحكم الذي يزكيه، ولكن ننظر كذلك في واقع الحالة التي كان ينظرها وتقديره لها في إطار الظروف المحيطة.

وأنا عن نفسي، أوضح للقارئ أنني فقهت القانون في مواقع القضاء والإفتاء؛ أي: في مواقع إدراك أثر القول على الحالات المرئية والملموسة والمعيشة، وتعلمنا من شيوخنا في القضاء ما كان يعبر عنه بعض المتفقهين منهم - يرحمه الله - بقوله: «إذا تداخلت مشروعية الأمر في مناسبته وجب كي يكون الأمر مشروعاً أن يكون مناسباً».

ونحن نقرأ لابن القيم الفصل الشهير الذي أورده في كتابه **إعلام الموقعين** الجزء الثالث بعنوان: «في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»، وهي في نظرنا تتعلق بالأفعال أو بالأحكام على الأفعال بما تعتبر رحمة أو عدلاً أو مصلحة أو حكمة.

ونلحظ أن الاختلاف إنما يجد سنده في الغالب من ترجيح آراء للإفتاء أو القضاء مما تسعه النصوص وترجّحه مقاصد الشرع الحنيف. ومن ثَم عينيات هذه الفتاوى والأقضية إنما تعتبر في الغالب مما أنتجتها الترجيحات المقاصدية، من دون أن تعتبر بذاتها ثابتة على مرّ الزمان والمكان وتنوع الأحوال والمصالح المتجدّدة والمتغيّرة، وهذا ما يميّز بين الشريعة والفقه؛ لأن الفقه

اجتهادات بشر يصيبون ويخطئون، وصوابهم في تطبيقات تتصل بأوضاع اجتهاداتهم، بينما الشريعة ثابتة بما تشمله من سعة وقدرة على استيعاب التنوع في الاجتهاد في إطار ضوابطها وحدودها.

يقول ابن القيم: «إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره» (ص٤)، وبهذه العبارة الهادية أن الحكم المختار للفتوى قد لا يختلف فقط اختلاف زمان ومكان ومصلحة عامة، ولكنه قد يختلف اختلاف تقدير ووزن، بما نسميه مناسبة الأمر أو ملاءمته، فالأمر الذي ننكره يرى ابن القيم أنه قد يزول أو يخلفه ما هو أنكر أو أقل إنكاراً، فثمة تقدير لما سيخلفه بعد زواله وثمة ربط للحكم بمآلاته وتأثر الفتوى بوجه التقدير لما هو ملائم ومناسب.

ويضرب العالم الكبير الأمثلة لذلك من سقوط حد السرقة عام المجاعة (ص١٠)، وصدقة الفطر بحسب قوت المخرجين (ص١٢)، ورد صاع من تمر من المصراة (ص١٣)، وطواف الحائض بالبيت (ص١٤)، وكل ذلك للتخفيف عن المكلفين امتثالاً لقاعدة أن الأمر إذا ضاق اتسع، وهو يشير إلى رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس بحسبان ذلك من وجوه اختلاف المكان بين المعمول به في المدينة وبين الجاري في مصر (ص٨٣)، وكذلك يشير إلى فتويين لعمر بن عبد العزيز بين المدينة والشام عن الشهادة بشاهد ويمين (ص٨٥)، ثم يتكلم عن المقاصد باعتبارها تغير أحكام التصرفات (ص٩٨).

والملاحظ هنا أن الاختلاف في الرأي وفي الإفتاء سائغ على النحو المشار إليه في إطار ما تسعه نصوص الأحكام من

وجوه الرأي والنظر، وهذا لا يتعلق فقط بالاختلاف في فهم عبارات النصوص ومعناها المستفاد من سياقها، ولكنه اختلاف في إطار ما تسعه النصوص من تطبيق على الواقع المتنوع بموجب اختلاف المكان وتنوع الحالات، والواقع المتغير بموجب تغير الأزمان وتتاليها. وهو اختلاف مصالح ورؤى الجماعات الفرعية في إطار الصالح العام المشمول بصالح الجماعة الوطنية؛ لأن الأمر ليس أمر منع وجواز فقط، ولكنه أمر تقدير وجوه النفع المتصوّر في الأوضاع السياسية المحيطة والأحوال الاجتماعية المعيشة.

والمقاصد هنا حاكمة في ما تسعه النصوص من ترجيحات في الآراء، وبخاصة بالنسبة إلى المسألة السياسية التي تتعلق بالجماعة الوطنية وتكونها وحفظها لمصالح المندرجين فيها من الجماعات والأفراد.

(٩)

ثمة نصوص في القرآن الكريم تتعلق بالولاية، ويُستند إليها عادة في بيان قصر ولاية الحكم في الجماعة على ذات الأكثرية المسلمة فيها ممن تضمهم الجماعة الوطنية، وهنا يتعيّن النظر في ما إذا كانت هذه النصوص لها هذه الدلالة الصارمة التي تفضي إلى هذا المعنى وحده.

وقد ورد في سورة آل عمران، الآية ٢٨: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾، وقد ورد في تفسير **المنار** للسيد رشيد رضا إشارة إلى

من يتكلمون في الدين بغير علم فيستندون إلى الآية وما في معناها عن النهي العام أو الخاص، باعتبار أنه لا يجوز للمسلمين أن يحالفوا أو يتفقوا مع غيرهم «وفاتهم أن النبي (ﷺ) كان مخالفاً لخزاعة وهم على شركهم»، ثم ينقل صاحب المنار عن الأستاذ الإمام محمد عبده أن النهي عن اتخاذ الأولياء «من دون المؤمنين لأنها تعني تفضيل الكافرين على المؤمنين وإعانة للكفر على الإيمان»، ويؤكد ابن كثير في تفسيره للآية على أن النهي في هذه الآية هو نهي عن موالاة الكافرين واتخاذهم أولياء يسرون إليهم بالمودة من دون المؤمنين.

وورد في سورة المائدة، الآية ٥١: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾، ويشير تفسير المنار إلى ابن القيم وأن غير المسلمين كانوا ثلاثة أقسام، قسم صالح النبي (ﷺ) وقسم لم يصالح ولم يحارب وقسم حاربه، وإن الآية نزلت لما قاوم بنو قينقاع الرسول (ﷺ)، وذكر القرطبي أنها نزلت في قصة يوم أحد.

وورد في سورة المائدة، الآية ٥٧: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، يذكر تفسير المنار بالنسبة إلى أهل الكتاب «أنه ينهى عن موالاتهم بوصف فيهم ينافي الموالاة كاتخاذهم دين الإسلام هزواً ولعباً...». وبالنسبة إلى الكفار فإن كان القصد «الولاية» بفتح الواو فالنهي يكون عنهم جميعاً وإن كان بالكسر للواو فيكون النهي للهازئين منهم بالإسلام فقط، وذكر ابن كثير أن الإشارة إلى من أوتوا الكتاب لبيان الجنس، أما القرطبي فيفهم منه الإشارة إلى التفرقة.

وورد في سورة النساء، الآية ١٤٤: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾، ويذكر **تفسير المنار** أن المقصود أنهم «يوالونهم وينصرونهم من دون المؤمنين. . . حذر الله تعالى المؤمنين أن يحذوَ بعض ضعفائهم حذو المنافقين في ولاية الكافرين من دون المؤمنين؛ أي: من غير المؤمنين، وعلى خلاف مصلحتهم»، وأشار إلى أن هذه الولاية كانت لنصرة اليهود والنصارى الذين كانوا حرباً على النبي (ﷺ) والمؤمنين، بمعنى أنه لا يشمل من ليسوا كذلك كالذميين الذين استخدمتهم الدولة في أعمالها الحربية والإدارية، وإن لهؤلاء حكماً آخر، وأظهر ابن كثير في تفسيره عبارة «من دون المؤمنين» ثم تحدث عن المنافقين.

وورد في سورة النساء أيضاً في الآيتين ١٣٨ و١٣٩: ﴿بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾، ويذكر **تفسير المنار**: «أي: الذين يتخذون الكافرين المعادين للمؤمنين أولياء وأنصاراً، متجاوزين ولاية المؤمنين وتاركيها إلى ولايتهم وممالاتهم عليهم لاعتقادهم أن الدولة ستكون لهم»، وذكر القرطبي أن المقصود من يبتغون موالاة بني قينقاع، وشدد ابن كثير على عبارة «من دون المؤمنين»، ورجّح سيد قطب في تفسيره أن المقصود على الأرجح هم اليهود.

وورد في سورة الممتحنة، الآية ٩: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾، والنص ظاهر في بيانه نطاق النهي.

وكذلك ما ورد في سورة الممتحنة ذاتها، الآية ١: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِي سَبِيلِي وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾، ويشير القرطبي في تفسير الآية إلى قصة حاطب بن أبي بلتعة وإخباره مشركي مكة عن بعض أمر الرسول، وكذلك أشار ابن كثير فقال: «يعني المشركين والكفار الذين هم محاربون لله ولرسوله وللمؤمنين الذين شرع الله عداوتهم ومصارمتهم ونهى أن يتخذوا أولياء وأصدقاء وأخلاء...» وكذلك أشار سيد قطب في تفسيره **في ظلال القرآن** إلى هذا المعنى، وأشار في ذلك إلى نوع من ازدواج الولاء الذي يتعين الحذر منه.

يظهر من ذلك، المعنى الذي أظهره الشيخ عبد الوهاب خلاف مما سبقت الإشارة إليه، وهو أن موضوع معاملة غير المسلمين في بلاد المسلمين لم يخضع للاعتبارات الدينية وحدها، بل خضع للاعتبارات السياسية أيضاً، وأخصّها مدىً، ما بدا من الولاء والصفاء للدولة من المسلمين. وإن الأمر في سياق المقاصد المنبئة عن الغايات والمصالح، إنما يفاد من إدراك وجوه المصالح العامة التي تسفر عنها اعتبارات الزمان والمكان وغيرها، بمراعاة أن المقاصد هنا تتعلق بالمصالح العامة والغايات الكلية المستقرأة من نصوص الأحكام، وأنها في انطباقها يرجح رأي على رأي آخر مما تسعه النصوص وتنبئ عنه، وتراعى أوضاع انطباق الحكم على الحالات التي تجدُّ والنوازل التي تتراءى.

وإن ما سبق ذكره من آيات القرآن الكريم، إنما هي أحكام تتراءى وجوه التفسير لها في ضوء مناسبات إعمال النص. ومن المعلوم والمفهوم طبعاً أنّ الحالة أو الحالات الواقعية التي عاصرت صدور النص التشريعي ليست هي سبب صدور النص، وإلا لم يكن النص نصاً تشريعياً يتّصف بالعمومية والتجريد، وإلا لكان النص مجرد واقعة تاريخية يستأنس بها في ما يستأنس من تجارب التاريخ من دون أن تكون لها صفة الإلزام التشريعي. إنّ الأمر ليس كذلك ولكنّه يتعلق بحالة أو حالات واقعية كانت مزامنة لصدور النص وكانت من مناسبات صدوره، وبهذه المثابة تكون هي أو مثيلاتها «مناسبة» لإعمال النص؛ أي: تعتبر مثيلاتها شرطاً لتوافر أوضاع إنزال حكم النص على الحالات المستجدّة الشبيهة، ونحن لسنا مع من يخطئ في تفسير بعض نصوص الأحكام فيحوّلها إلى محض وقائع تاريخية، ويفقدها وضعها كنموذج قابل للتكرار والانطباق في الحالات المماثلة لحالة تطبيقها الأول، ولكننا أيضاً في ظروف قيام الأوضاع المعاصرة بين صدور النص وأوضاع معيّنة وتغيير صياغات نصوص الأحكام الصادرة في حالات متنوّعة ومع ما تفيده عبارات النص من سعة في المعاني وتنّوع يطيق تعدّد الآراء، مع كل ذلك نرى أن نجعل مناسبات صدور النص ممّا يلقى الضوء عليه في تفسير نطاق إعماله على الحالات المخصوصة التي تجدّ فيترجح بذلك الرأي القائل بأن تصير الأوضاع المشابهة من الشروط التي يتعين توافرها لإنزال حكم النص على الحالات المستجدة.

(١٠)

ويؤكد هذه المعاني الأخيرة ما نستخلصه من نصوص «الولاية» من حيث الدلالات اللغوية والتشريعية، فهي دلالات أعم وأكثر من أن تنحصر في معنى وحيد يضيق عن استيعاب عدد من السياسات العامة والسلوكيات الخاصة التي قد تستدعيها المصالح العامة في تنوعها وتجددها وتتاليها عبر الزمان والمكان.

لقد وردت مادة «وليَ» في **لسان العرب** بمعان عديدة، فالولي هو الناصر وهو المالك المتصرف، والولاية تشعر بالتدبير والقدرة، وهي السلطان والنصرة، والأولى هو الأحق وهو الأوفى والأقرب، والموالي هو الحليف أو ابن العم أو الناصر أو الجار والشريك، ويواليه؛ أي: يحابيه أو يحبه، ومولى القوم؛ أي: منهم، والمولى هو الرب والمالك والسيد والمنعم والمعتق، والناصر والمحب والتابع والجار وابن العم والحليف والعقيد والصهر والعهد والمعتق، والمنعم عليه، والولاية بفتح الواو هي النسب والنصرة والصفة، والولاية بكسر الواو هي الإمارة، والولي هو الصديق والنصير، والموالاة ضدّ المعاداة، والمولى هو المالك وهو العبد، ويلي؛ أي: يلصق ويداني وولّى؛ أي: ابتعد[١٢].

ووردت المعاني ذاتها أيضاً في **تاج العروس**، وورد فيه أن التولية قد تكون إقبالاً كما ذكر القرآن الكريم: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ

---

(١٢) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٨م)، ج١٥، ص٢١٥ ـ ٤٠٦.

شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾ [البقرة: ١٤٤]، أو تكون انصرافاً كما ورد في القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: ٢٥]. ثم ذكر «فهذه واحد وعشرون معنى للمولى وأكثرها قد جاءت في الحديث فيضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه»(١٣)، وكذلك ورد في **القاموس المحيط** أن من معاني اللفظ المعتِق بكسر التاء، والمعتَق بفتح التاء، ومن معانيه المالك والعبد(١٤).

ومن هذا نلحظ أن لفظ الولاية يرد من جذر لغوي له كل هذا الثراء في المعاني التي يشير إليها وتنوع هائل، وهو يستفاد معناه المحدّد طبعاً في كل مناسبة من السياق الذي استخدم فيه ومكانه في نص العبارة المقولة، فيتحدد معناه والمقصود منه وفقاً للدرجة والقدر اللذين يكشف عنهما السياق، وهو يبقى له في إطار المعنى المستخدم في سياق العبارة، يبقى له قدر معتبر من السعة والمرونة وتنوع درجات المعاني التي تمكن من إنزال حكمه على ما يستجد عبر السنين والقرون والأزمان، من تغيّرات في أوضاع ولايات الناس على الناس، من ولاية الأب على ابنه إلى ولاية الحاكم المستبد على شعبه، إلى ولايات نظم وحكومات القرون الوسطى إلى ما يحلّ محلها في العصور الحديثة، ومن ولايات الغرب إلى ولايات الشرق، ومن شيوخ القبائل إلى نظم الديمقراطيات الشعبية، ومن القيادات الفردية إلى القيادات الجماعية.

---

(١٣) محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس** (بيروت: دار صادر؛ بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٦م)، ج١٠، ص٣٩٨ ـ ٤٠٠.

(١٤) الطاهر أحمد الزاوي، **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة** ([بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م)، ج٤.

وهذا درس قرآني نتعلّم منه أساليب صياغة النصوص بقدر ما تمكّننا منه طاقتنا على الاستيعاب البشري لدروس القرآن الكريم، كما استخدم القرآن لفظ «القروء» في بيان عدة المطلقة، استخداماً يدور بين الطهر والحيض، ليكون في اختلاف المعنيين بين ثلاثة من كل منها يتخللها اثنان من الأخرى، ليكون في ذلك اختلافاً يسع تنوع احتياجات الناس بحسب الأعراف والعادات السائدة لديهم في جماعاتهم، وهذا جميعه من وجوه قول سفيان الثوري: «لا تقل اختلفوا بل قل: توسعوا»، ورحم الله عبد الوهاب الشعراني الذي أشار في كتابه **الميزان الكبرى** إلى أن عين الشريعة هي الآراء كلها وأن أي رأي منها وحده هو شريعة غير كاملة، ذلك أن الاختلافات تؤدي إلى وجوه تشديد ووجوه تخفيف مما يناسب في درجة اختلاف البيئات وتنوعها.

وفي هذا السياق تلزم ملاحظة أن المقاصد يتعيّن أن تكون من الشمول والعموم بحيث تسع هذا التنوع والثراء في المعاني لتحيط بالجماعات البشرية في أحوالها السياسية والاجتماعية والوطنية وغيرها، وتستجيب لدواعي المصالح التي تجدُّ في سياق هذا التنوع.

(١١)

وثمّة من يجحد الإمكان الشرعي لتولّي غير المسلمين شأناً من شؤون الولاية في الجماعات التي يتشاركون فيها مع المسلمين، وقد أقيمت على ذلك الحجج المستمدة من الأحكام وسوابق التاريخ، وهي أمور يتعيّن العرض لها والنظر في وجه

الاحتجاج بأي منها في الدلالة على ما سبق الحديث بشأنه.

وفي الكتاب الشهير لابن قيم الجوزية **أحكام أهل الذمة** يورد فصلاً عن «المنع من استعمال اليهود والنصارى في شيء من ولايات المسلمين وأمورهم»، فحدث عن رجل أراد أن يخرج مع النبي (ﷺ) في غزوة بدر وهو مشرك فرفضه النبي (ﷺ) إلا إذا أسلم، وأصر الرجل على طلبه وأصر النبي على رفضه حتى أسلم الرجل، وأن النبي (ﷺ) كان يقول: «**أنا لا أستعين بمشرك**» (ص٢٠٨).

ويتعيّن في تفهّم هذا الحدث النظر في أن غزوة بدر كانت أولى غزوات المسلمين مع المشركين بعد أن خرج المؤمنون من مكة مهاجرين مع الرسول (ﷺ) إلى المدينة، ولم يكونوا جربوا بعد قومهم إزاء المشركين ولا جربوا بعد مدى مناصرة أهل يثرب لهم في حرب تقوم ولم يعرفوا ما يبيت لهم، وكان شفقة الرسول (ﷺ) قبل القتال عظيمة، فإذا جاء التشدّد في اشتراط الإيمان بين المحاربين مع الرسول فهو أمر مرتبط بظرفه، أو هو أمر لا أقول إنه غير مقصود، للاقتداء وأنه لا يعتبر سنة تتبع، لا أقول ذلك وإنما أقول: إن ظرف الحدوث يصير شرطاً للاتباع، فيصير الحكم تشريعاً قابلاً للتكرار والانطباق على ما يستجد من أحداث بشرطه.

وذكر ابن القيم أيضاً أنه كان لأبي موسى الأشعري كاتب نصراني، وحدث عنه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فأثناه عن استخدامه مذكراً إياه بالآية الكريمة عن عدم استخدام اليهود والنصارى أولياء (ص٢١٠).

ولا يغيب عن الذهن أنه مع الاعتبار برأي عمر (رضي الله عنه)، فإن الموقف الآخر كان لأبي موسى الأشعري وهو من هو بين الصحابة ولم يكن عيباً في استخدام من استخدم، ونحن هنا بين رأيين أو موقفين لعمر وأبي موسى، والنظر يقتضي القول إنه إما أن يكون رأي أبي موسى مرجوحاً فعدل عنه ولكنه يبقى له اعتباره الفقهي، وإما أن يكون نفاذ رأي عمر بموجب ولايته أمور المسلمين وليس بموجب راجحية رأيه.

وذكر ابن القيم أيضاً أن بعض عمّال عمر استشاره في استعمال غير المسلمين لخبرتهم، فقال له عمر (رضي الله عنه): «لا تدخلوهم في دينكم ولا تسلموهم ما منعهم الله منه ولا تأمنوهم على أموالكم» (ص٢١١)، ومن الجلي أن قول عمر كان أدخل في السياسة الشرعية منه في الرأي الفقهي حول الحل والتحريم النصي، فقد أمر بعدم إدخال أولئك في الإسلام مما لا يصح في الظروف العادية، وهو رأي يحتاج إلى اجتهاد خاص من جانب عمر (رضي الله عنه) كما حدث منه في وقف حدّ السرقة عام المجاعة، وأن أحداً في الأوضاع العادية لا يملك منع أحد من الدخول في الإسلام فيكسب الداخل عصمة نفسه وماله، ولكن حداثة العهد بالحرب والفتوحات وقلة المسلمين العددية في الأمصار المفتوحة وموجبات بناء الدولة في أول عهدها، هو ما اقتضى كل هذا القدر من الحذر.

وقد كان عمال الدولة الإسلامية الحديثة في الأمصار المفتوحة يواجهون قلة الخبرة، سواء في الإدارة والحكم عامة وبناء مؤسسات الدولة، أو بالنسبة إلى الأقوام المفتوحة أمصارهم أو حديثي العهد بالإسلام وحكومته، وقد طلب معاوية

من عمر (رضي الله عنه) أن يستخدم نصرانياً لم يجد صالحاً غيره، فرد عليه عمر (رضي الله عنه): «مات النصراني» (ص٢١١)، اعتبره ميتاً وغير موجود، وذلك من شدة حذر عمر (رضي الله عنه) وهو القابض على السلطة المركزية في الحجاز من أن ينفلت الأمر من يده لو شاع استخدام غير رجاله في هذه الأمصار الجديدة عليهم، وكان عمر (رضي الله عنه) ينصح أبا هريرة بأن يعود مرضى المسلمين ويشهد جنائزهم، ويفتح بابه لهم ولا يستعين بمشرك (ص٢١٢)؛ أي: يوثق صلته بعماله حتى يحفظ لإدارة الدولة الجديدة تماسكها.

ويذكر ابن القيم نهي عمر بن عبد العزيز عن استخدام غير المسلمين في أعمال الكتابة والجباية مستنداً إلى الآية الكريمة التي تتحدث عمن يتخذون: ﴿دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا﴾ [المائدة: ٥٧] (ص٢١٢)، وهذا نهي عن الاستخدام يجاوز في سببه مجرد اختلاف العقيدة كما يظهر جلياً، ثم يذكر أن شكا جماعة من المسلمين أيام أبي جعفر المنصور من ظلم النصارى وعسفهم فأخرجهم أبو جعفر (ص٢١٤)، ودلالته أن أبا جعفر استعمل النصارى وولاهم ولم يخرجهم إلا لأنهم ظالمون. كما ذكر ابن القيم أيضاً أنه في أيام الخليفة المهدي الذي جاء بعد أبي جعفر قويت شوكة أهل الذمة (ص٢٤٥).

ثم يتحدث ابن القيم أيضاً عمن كان متولياً من غير المسلمين أموراً عامة في عهد هارون الرشيد والمأمون والمتوكل والمقتدر بالله والآمر بالله، وهو حديث يفيد وجودهم في وظائف عامة (ص١٢٤... إلخ). وهذا الحديث يفيد عدم قيام مستند فقهي يمنع من ذلك على طوال حقب وعهود. وإن ذكرها يفيد عبرة تاريخية رآها الكاتب من دون أن تدل على حكم

فقهي، وقد أورد الآية الكريمة التي تنهى عن اتخاذ بطانة من دون المسلمين: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]، والتي تنهى عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المسلمين وتنهى عن اتخاذ ﴿عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة: ١].

وقد ذكر كتاب الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية لمحمد بن عبد الله الجلعود (الجزء ٢ من ص٧٩١ ـ ٧٩٩) أمثلة كثيرة لا أظنها تخرج عما ذكره ابن القيم في ضوء ما عرض له في هذا الحديث، والغالب فيها كلها أنها وقائع تاريخية تحولت لدى من يستشهد بها إلى فقه بغير مستند فقهي يقتصر عليها ولا يسع غيرها من الحجج مما تسعه النصوص السابق البيان عنها. والحاصل أن منشأ الخلاف حول هذا الأمر لم يكن أساسه حجية النصوص المانعة من رأي آخر وغير ما اتبع، ولكن كان مما رجحته أوضاع السياق الواقعي وملاءماته.

(١٢)

ننتقل إلى كلمة سريعة عن المواقف الحالية من الناحية الفكرية، التي تتعلق بالمساواة بين المواطنين المندرجين في الجماعة الوطنية من مختلفي الأديان، وإن الحديث عن الفكر السياسي الذائع الآن حديث صعب؛ لأن حصره هو من الصعوبة حتى يكاد يبلغ درجة عدم الإمكان، وخاصة في هذه الفقرة الموجزة، والكتّاب بفضل الله كثر والكتابات عديدة والاتجاهات تتنوع، وهي أوسع من أن يحاط بها بدقة. ويمكن فقط بقدر من التجريد والتعميم الذي لا يبرأ من تهمة الإخلال، يمكن بذل

المحاولة لزوم الموضوع، وبهذا القدر من التبسيط نعرض لثلاثة اتجاهات عامة رئيسة مع التمثيل لكل منها ببعض رموزها الأساسية.

أولها: الاتجاه الذي يرى أن الدولة الإسلامية دولة عقائدية لا بد من أن تجري تمييزاً بين المسلمين وغيرهم، ومن ثَم يكون لغير المسلمين حقّ التوظيف في الوظائف العامة في ما عدا المناصب الرئيسة لرئاسة الدولة والمجالس النيابية، ويمكن توليهم أعمال الخبرة المهنية في المحاسبة والهندسة وغيرها، وأوضح أصحاب هذا الاتجاه هو أبو الأعلى المودودي، ورأيه ينسجم مع دعواه السياسية التي قامت على أساس انسلاخ المسلمين من الجامعة الهندية القومية إلى إنشاء دولة لهم تقوم على الإسلام بحسبانه الجامعة السياسية الواجبة التشكل، وقد كانت هي الانسلاخ من القومية الهندية بدافع الإسلام من دون أن تتضمن توحيد مسلمي الهند مع غيرهم من خارج الهند. وهو يقسم القاطنين في الدولة الإسلامية قسمين: قسم يؤمن بمبادئها وهم المسلمون، وقسم لا يؤمن بها وهم غيرهم وأنه يعيّن التفرقة بينهم، وإن غير المسلمين ثلاثة أنواع: من دخله بالصلح أو المعاهدة، والمغلوب الذي فتحت أرضه عنوة، ومن انضم بغير حرب ولا صلح، ولم ير قسماً مهماً جداً وهو من شارك المسلمين من غير المسلمين في حروب التحرير ومعارك الاستقلال الوطني ضدّ المستعمرين الأوروبيين، وأنشأ هذا القسم مع المسلمين جامعة وطنية جديدة بنيت على أساسها الجماعات الوطنية المعاصرة في آسيا وأفريقيا، ويتصل باتجاه المودودي وإن لم يبلغ مبلغه من الشدة ما تصادفه من

كتابات سعيد حوى عندما ينكر على الذميين وظائف الشورى والسيادة.

وثانيها: نجده في كثير من كتابات الشيخ يوسف القرضاوي، وهو يقر مبدأ المساواة وأن الذمة تعطي ما يعرف الآن بالجنسية، ولكنها لا تؤهل لوظائف الخلافة وإمارة الجيش والقضاء، وذلك لغلبة الصفة الدينية على ما يتعلق بالإمارة ورئاسة الدولة وقيادة الجيش. ومن هذا الاتجاه الدكتور إسماعيل الفاروقي باستبعاده غير المسلمين من المراكز التي تتطلب اتخاذ القرارات، كالقضاء والسلطة التشريعية، وكذلك الأستاذ عبد القادر عودة، وقد ذكر أن المسلم هو من يقتنع بالإسلام والذمي هو من يلتزم بأحكام الإسلام، وكذلك الدكتور عبد الكريم زيدان وهو يجيز اشتراك الذميين في انتخاب رئيس الجمهورية والمجالس النيابية، وإعطاء عقد الذمة للجنسية.

وثالثها: يقر بالجماعة الوطنية في إطارها الواقعي الحاصل ويسوي في الحقوق كافة بين المسلمين وغيرهم في الأمور كافة، ويذكر الأستاذ عمر التلمساني المرشد الأسبق للإخوان المسلمين في مصر أن القانون الذي يطبق على الأغلبية هو ذاته القانون الذي يطبق على الأقلية مع تولي الوظائف العامة من أصغرها إلى أكبرها، ويذكر الأستاذ راشد الغنوشي أن مبدأ المساواة ثابت إلا في ما يتعلق باختلاف العقائد، وأن المجتمع الإسلامي وإن كان عقائدياً فهو مفتوح لكل العقائد والأجناس، ويتمتع الجميع فيه بحقوق المواطنة، وأن أساس العلاقة مع الدولة هي المسالمة؛ لأن العدل بمعنى المساواة هو الأصل في جميع حقوق المواطنين، ومدار تولي الوظائف العامة هو الكفاءة

والأمانة، عدا ما تقتضيه طبيعة الدولة الإسلامية بالنسبة إلى الوظائف ذات الطبيعة الدينية.

وفي هذا الاتجاه الثالث ذاته يذكر الدكتور محمد سليم العوا أن الكثرة الدينية لا توجب حقاً وأن القلة الدينية لا تمنع حقاً، وأن الأمر في النهاية أمر المصالح التي تتعلق بالجماعة، وأن ادعاء اقتصار الحق السياسي أو ممارسة السياسة على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان هو ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، وإن عقد الذمة انتهى بسقوط الخلافة، وبالمعنى ذاته يذكر الأستاذ فهمي هويدي أن القاعدة هي أن الحكم للأغلبية والحقوق للأقلية، وأن حق الأغلبية في الحكم لا يخلّ بالمساواة، وأن الإسلام صنف الناس على أساس صفة المسالمة والمحاربة، وفرق بينهم وبين مسالم ومحارب، وأن الحربيين فقط هم الأجانب.

والخلاصة في ما أرى:

أن فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في بلادنا كانت متحقّقة في أغلب الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، إنما كانت تقوم المشكلة في الفقه الإسلامي في ما يتعلق بالولايات العامة؛ أي: الحق في تولي مناصب الدولة والوظائف القيادية ذات القرار النافذ، سواء في القضاء أو الجيش أو الإدارة العامة أو غيرها. وهذه المسألة هي ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهي يوطّئ من أكنافها في إطار المواطنة وما انبعث في مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركات الاستقلال الوطني والمقاومة الوطنية التي تشارك فيها

المسلمون والمسيحيون من أهالي بلادنا، وقد تشكّلت جماعاتنا السياسية المعاصرة على وفق النتاج الواقعي والتاريخي الذي أسفر عنه هذا الامتزاج، فحُقَّ للجميع أن يقيموا دولهم على وفق هذا التشكّل، وأن تقوم المواطنة فيهم بموجب صفة المشاركة في هذه الجماعة، ووجب من ثَمّ أن يقوم الاجتهاد في البحث عن إمكانات الفقه الإسلامي مما تتحقق به المساواة في الشؤون العامة، بحيث تكون مساواة تستقى من مرجعية الفقه الإسلامي ومطبقة ومستجيبة للواقع المعيش.

وحاصل المسألة أن الإمام ذا الولاية العامة في الفقه الإسلامي مشروط فيه التدين بالإسلام لأنه مقيد بأحكام الشريعة، وهذه السلطة التقديرية كما يصورها فقهاء الإسلام بالغة السعة والشمول وهي جماع أنشطة الدولة من تدبير الجيوش إلى النظر في الأحكام وتقليد القضاة وجباية الضرائب وقبض الصدقات وإقامة الحدود وحماية الدين وصيانة البيضة وإشاعة الأمن وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام، وذلك كله حتى تسيير الحجيج إلى مكة المكرمة في موسم الحج.

وسواء سلطات الإمام أو الوزراء أو الأمراء أو الولاة، فهي سلطات تقلد لصاحبها في عمومها أو خصوصها لينفرد بها لنفسه، وكل من هؤلاء في نطاق ولايته يعمل إرادته الفردية ومشيئته الخاصة لتنفذ بموجب صدورها عنه. ومن هنا يبدو الفارق بين هذا التصوّر في أعمال الولاية قديماً والتصوّر المعاصر الذي تنبني عليه نظم الإدارة والسياسة في المجتمع الحديث. وإن سلطات «وزير التفويض» المفوّض من الإمام بحسب التصوّر الفقهي التقليدي هي سلطات لا يملكها اليوم

وزير ولا رئيس للوزراء ولا مجلس الوزراء كله في النظام البرلماني.

وإذا كان الفقه الإسلامي التقليدي قد شرط التدين بالإسلام في الإمام ووزير التفويض، فنحن لا نجد اليوم في خريطة توزيع السلطات رئيساً ولا وزيراً يملك ما نيط بالإمام أو الوزير المفوّض من صلاحيات؛ لأنّ سلطات هؤلاء قد توزعت على عدد من الهيئات الدستورية أو الإدارية التي تتداول في ما بينها العمل الواحد وتتقاسمه مراحل حتى تنشأ عبر نشاطها جميعها، كما تتبادل الرقابة في ما بينها من أعمال.

وكذلك نلحظ من الناحية الإدارية التنظيمية (لا الدستورية فقط)، أنه لم تعد السلطة المحددة بالتنفيذ وحده مجتمعة في يد فرد أياً كانت قدراته وإمكانياته، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردي والمعارف الذاتية لموظف ما بالأحكام الشرعية، وأمور الحرب وشؤون الخراج ومظالم المحكومين؛ لأن المعارف ذاتها لم يعد في المقدور أن تتهيأ لمدير بموجب علمه الفردي، ولكنها تتجمع من أجهزة فنية متخصصة عديدة، يتوزّع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً، وتتكامل الرؤية بتجميع هذه المعارف وتصنيفها والتنسيق بينها.

وإن ما كان يكله الفقه الإسلامي لأي من القائمين على الولايات العامة، قد صار اليوم موكولاً لهيئات تُنَظِّم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعدّدة، ولم يعد الفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ، والسلطة تقيدها أحكام دستورية، وفي نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفي نطاق القوانين توجد لها لوائح وأحكام تفصيلية وفي هذا النطاق المضيق تمارس السلطة

التقديرية في الأغلب والمهم من الأمور لا كسلطة فردية، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب، فيمر مشروع القرار السياسي أو الإداري عبر قنوات محدّدة ومتعددة ومن خلال هيئات متنوعة ومقررة سلفاً بالنظم المرسومة، وإذا صدر قرار فردي بعد ذلك فهو يصدر بهذا التوقيع الفردي وتتويجاً لكل العمليات المركبة السابقة عليه. وهو في عدد من مراحله يصدر وبأعضاء هيئة أو هيئات تتشكل من عدد من الأفراد يتخذون القرار بجميعهم كلهم.

ونجمل هذه النقطة بالقول: إن السلطة الفردية، سواء في السياسة أو في الإدارة قد تغيرت على طريقين وعلى مبدأين:

أولهما: توزيع السلطة بين عدد من الأجهزة والهيئات، فلا يستبد بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة واحدة، إنما يتخلق من خلالها كلها.

وثانيهما: حلول القرارات الجماعية محل القرار الفردي في المهم من الأمور، أو بعبارة أدق في كل الأمور ما عدا ما تَفُه وضؤل شأنه من الصغائر.

ويتبيَّن من سلطة الإمام التي صورها فقهاء المسلمين فردية تماماً، ومن تحليل عناصرها ومقارنتها بأوضاع اليوم أنها صارت موزَّعة على عدد من سلطات التقرير والتنفيذ والمتابعة والرقابة والتخطيط، وأنها قد استبدلت بها القيادات الجماعية والقرارات الجماعية في عدد من صور اتخاذ القرار، كما استبدل بالعمل الفردي العمل الجماعي المعتمد على التخصص وتقسيم العمل، ولم يعد ثمة منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن يجتمع له

من السلطات ما يجتمع لمن كان يسمى عند الماوردي «وزير التفويض». يكفي معرفة أن عزل وزير التفويض كان يستتبع عزل جميع من ولّاهم من عمال التنفيذ، وأن هذا المنصب الذي شرط الفقه الإسلامي التقليدي في شاغله أن يكون مسلماً لم يعد موجوداً في الواقع، والحال أن الفقه الإسلامي التقليدي لم يشترط فيمن سماه «وزير التفويض» أن يكون مسلماً، وهو حسبما تحدّدت صلاحياته «يؤدّي إلى السلطان ويؤدي عن السلطان ويشارك بالرأي»، ولا يظهر أن من عمال الدولة الحديثة اليوم ومن ولاتها من تجاوز سلطانه هذه الصلاحيات التي لم يشرط فقهاء المسلمين الإسلام فيمن يمارسها، أو بعبارة أدق فإنه يمكن الآن بناء مؤسسات الدولة الحديثة على الصورة التي لا تجعل أياً من أفراد شاغلي مناصبها مالكاً زمام السلطة ومنفرداً بشخصه.

(١٣)

لقد حلت الهيئات محل الأفراد في تولي الولايات العامة، بما تتصف به الهيئة من جماعية في اتخاذ القرار وتعدّد في جهات اتخاذه، وبما يتصف به شاغلو وظائفها من تأقيت، فلا يدومون فيها، ومن تداول فلا يستقرون بها، وبما يقر في عقول الكافة أنهم يمثلون لشخص معنوي لا أصلاً عن ذواتهم، وإذا كان هذا الوضع غير حادث فعلاً في بلادنا فإنه يمكن أن نحدثه، أو بعبارة أخرى فإننا نستهدف إحداثه كمَعْلَم من معالم النهوض بأجهزة الدولة وأساليب إدارة المجتمع.

وما دام ذلك كذلك فيبقى السؤال: إذا كان صاحب الولاية

قد صار هيئة وليس شخصاً طبيعياً، فهل يمكن أن يكون له دين، إن الهيئة بوصفها المعنوي لا تصلي ولا تصوم... إلخ، والجواب على ذلك أن دين الهيئة هو مرجعيتها، والمرجعية هي الأصل الفكري المرجوع إليه في ما يصدر عنها من نشاط ومدى التزامها بهذا الأصل بحسبانه مورداً لشرعية ولايتها على الناس، وما دامت «الهيئة» مرجعيتها إسلامية فقد صارت الولاية وبها إسلامية في الفقه الإسلامي.

وإن مسألة تصوّر أن يكون للهيئة دين وأن يكون دينها هو الإسلام، قد صارت في ظني مسألة مستقرة في النظر الفقهي الإسلامي، وقد كان ذلك إبداعاً فكرياً وفقهياً قام به الشيخ محمد بخيت المطيعي المفتي الأسبق للديار المصرية عندما كان عضواً في لجنة وضع الدستور المصري في ١٩٢٣م؛ إذ كان هو من اقترح على لجنة وضع الدستور أن ينصّ فيه على أن «دين الدولة هو الإسلام»، فوافقت عليه اللجنة بالإجماع وفيها من فقهاء القانون ومن الليبراليين ومن المسيحيين، وقد اطرد ذكر هذا النص في دساتير مصر التالية كلها كما اطرد ذكره في دساتير الدول العربية، وأقر الجميع به وطالبوا بإيراده إن لم يكن وارداً، وإبقائه إن كان وارداً، بما يمكن معه القول إن فقهاء الشريعة الإسلامية المحدثين قد أقروا بهذا الحكم وبأن «الهيئة» يمكن أن تتصف بالدين، ومعنى دين الهيئة هو مرجعيتها الشرعية.

لذلك فإن الدستور عندما ينص على أن دين الدولة هو الإسلام، يكون قد أسبغ الولاية الشرعية على مؤسسات الدولة، بمعنى أنه يتعين عليها أن تلتزم بإتباع هذه الشرعية والصدور عنها وعدم الصدور عما ينافيها. ويكون أصل الصدور عن الشرعية

الإسلامية قد تقرّر. ولا مانع بعد ذلك أن تجمع مؤسسات الدولة بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين باعتبارهم شاغلين مناصب هذه المؤسسات وبما يفيد أنهم متساوون في «التأدية إلى السلطان»؛ أي: إبلاغه بالمعلومات و«التأدية عن السلطان»؛ أي: تنفيذ قراراته «والمشاركة بالرأي»، والسلطان هنا هو الهيئة وليس الأفراد المشكّلين لها.

والحال أن الدستور عندما يؤكد إسلامية الدولة، فهو يؤكد أيضاً حقوق المساواة بين المواطنين جميعاً، ويؤكد الحقوق المتساوية المستفادة من مبدأ المواطنة، وهو بهذا الجمع بين النص على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع الإسلامي، وبين النص على المساواة بين المواطنين، هو بهذا الجمع إنما يكون اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد المساواة بين المواطنين ويكون أقر بأن المساواة بين المواطنين هي ما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي والمعروف في أصول الفقه الإسلامي، أن لولي الأمر ـ إماماً كان أو قاضياً ـ أن يرجح من الآراء التي يسعها الفقه الإسلامي ما يرى ترجيحه، فيصير هذا الرأي هو مكتسب الشرعية في الحالة العينية التي رجح فيها، وذلك كله ما دامت وجوه النظر الفقهي تسع هذا النظر.

الفصل الرابع

حول حركية تشكّل الجماعات السياسية[*]

(١)

يتكوّن المجتمع من وحدات انتماء تجمع بين أفراده، وهي وحدات لا تقع تحت حصر، وتتنوع من حيث معيار التصنيف الذي يجمع الأفراد بحسب ما يتصفون به من صفات، فيكون معيار التصنيف معياراً ثقافياً أساسه الدين أو المذهب، أو الطريقة الصوفية أو الملة أو الطائفة، أو يكون أساسه اللغة أو اللهجة أو نوع التعليم، أو يكون أساسه المهنة أو الحرفة أو وحدة العمل الوظيفي كجيش أو جامعة، أو يكون أساسه جغرافياً كإقليم أو حي أو قرية، أو يكون أساسه نسبياً كالقبيلة أو العشيرة أو الأسرة.

وبسبب تنوع معايير التصنيف التي تميّز بين الجماعات وما تضم من أفراد، فإن وحدات الانتماء هذه تعتبر جامعة وليست

(*) محاضرة افتتاحية، ألقيت في المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٣٠ ـ ٣١ آذار/ مارس ٢٠١٣م.

مانعة، بمعنى أنها لا تمنع من يندرجون في إحداها من الاندماج في غيرها من غير نوعها، وبهذا التشارك تكون وحدات متداخلة ومتشاركة وتشكل دوائر غير منفصل بعضها عن بعض.

وهذه الوحدات ليست متداخلة فقط ولكنها متحركة أيضاً ومتغيّرة، ومنها ما يضمر مع الزمن ومنها ما يقوى ويتسع بقوة المندرجين فيه، ومنها ما ينشأ ومنها ما يذوي، وتتعدل أوزانها النسبية بالنسبة إلى بعضها بعضاً بفعل الحراك الاجتماعي والتاريخي.

والجماعة السياسية تتحدد بواحد من هذه الانتماءات، ولكنه انتماء يتعين أن يكون قادراً على حمل الوظائف التي تتطلب منه؛ لأن الجماعة السياسية هي ما تقوم وفقاً لحاجة ضخمة تؤدّيها وهي إدارة شؤونها الحياتية والدفاع عنها ضدّ المخاطر المحتملة التي تواجهها من خارجها وحفظ التوازنات بين مكوناتها الجماعية لذلك فإن الجماعة السياسية هي ما تنشأ الدولة بها، بحسبان أن الدولة هي المؤسسة التي تقوم بهذه الوظائف على المدى التاريخي المناسب.

لذلك فإن الانتماء الذي تتحدّد به الجماعة السياسية ينبغي أن يتضمن وصفاً من شأنه أن يكون ذا ثبات نسبي على المدى التاريخي، وذا اهمية لأن الأوصاف الطارئة أو المؤقتة أو تلك التي تجيء وتذهب بمحض الإرادة الفردية، أو تجيء وتذهب عبر الحياة الفردية للإنسان، لا تصلح لأن يقوم بها عنصر الانتماء الذي تتكون به وتقوم عليه الجماعة السياسية، ومثالها: التعليم أو المهن أو ما تخضع للمشيئة الفردية للإنسان من صفات مكتسبة أو تكون صفات قابلة للتجاوز عبر حياة الإنسان العادي.

وقد حدّد لنا التاريخ وتجارب الشعوب عدداً من الصفات التي قامت بها الجماعات السياسية في الأساس وبحسب الغالب عبر حقبه المتباينة، وهي رابطة النسب الذي قامت على أساسها القبائل والعشائر، ورابطة الدين الذي قامت عليها الدول الدينية في الشرق والغرب، ورابطة اللغة التي قامت عليها الدول القومية.

إن هذه العناصر، سواء علاقة النسب أو جامعة الدين أو اللغة، لا تقوم بوظائفها الجامعة لتشكيل الجماعة السياسية إلا بتفاعل اجتماعي يهيئُه اتصال المكان وجريان الزمان؛ أي: العوامل الجغرافية والتاريخية.

لأن أياً من هذه العناصر ليس من شأنه مجرداً وقائماً بذاته أن تتشكل به جماعة يربط أفرادها شعور عام بالانتماء إليها، بل لا بد من التعايش المكاني وفي بيئة جغرافية معينة يتعامل بها الأفراد ويتفاعلون مع أوضاعها وتتشكّل من خلال هذا التفاعل طرائقهم في المعيشة والحياة، ولا بد من صيرورة تاريخية لهذه الأوضاع بما ينشئ ذاكرة مشتركة ووجداناً واحداً يجمع الأفراد.

إن التاريخ وأحداثه وما يواجه هذه الجماعة من وقائعه المتتالية وما يتطلبه من ردود فعل منهم وتفاعلات، هو ما يشكل «الأنا» الجماعية التي تقوم لدى أفراد هذه الجماعة، من خلال ما يفرض عليهم من تحديات وما يتفتق عنه وعيهم الجماعي من استجابات. ومن هذه التفاعلات ما يتعلّق مثلاً بالبيئة الجغرافية، نهرية كانت أو جبلية أو صحراوية أو غير ذلك، وما تتطلبه من استجابات تتعلق بالزراعة أو الرعي أو استخراج الخامات، وكذلك ما يتعلق بالعلاقات مع الجماعات البشرية الأخرى

المحيطة أو المغيرة، وبنوع التعامل معها وأكثر من ذلك، فإن التاريخ والاجتماع البشري هو ما صنع أوصاف الانتماء أصلاً وأنشأها إنشاءً؛ لأن علاقة النسب التي تقوم على أساسها القبيلة هي ما يتطلب تعاقباً تاريخياً، وإن انتشار لغة ما بين قوم هو عملية تاريخية اجتماعية، وسيادة عقيدة لدى الناس هو أيضاً ناتج تاريخي اجتماعي.

(٢)

إن عناصر ما يمكن أن تقوم عليه الجماعة السياسية، تكون عادة مجتمعة، فما من فرد في جماعة إلا وهو مشمول بعلاقات نسب، أو هو مشارك غيره في لغة تجمعهم، وفي عقيدة تشملهم. وإن أحداث التاريخ وعلاقات الجماعات البشرية بعضهم ببعض هي ما يرجح اعتبار واحد من هذه العناصر هو الذي يمثّل العنصر الجامع إزاء غيره من العناصر الأخرى، هي كلها مرشحة لتكوين دوائر انتماء للمندرجين في كل منها. ولكن الأحداث التاريخية ومجريات وقائعها وأفعالها وردودها هي ما يجعل واحداً من هذه الدوائر يشكل دائرة الانتماء المالكة للأخريات، ويجعل الدوائر الأخرى محكومة بها ومندرجة تحتها. وهذه الدائرة الحاكمة هي ما تعتبر الجماعة السياسية، بحسبانها الجماعة ذات الهيمنة على غيرها.

إن هذه العناصر تتبادل الراجحية والمرجوحية على مدى حقب التاريخ، بما نعرف من متابعة وقائعه عبر الأزمان والحقب التاريخية وعبر الأمم والشعوب، فنجد جماعات سياسية قامت على الأساس القبلي النسبي، على الرغم من اختلاف عقائد

المندرجين في القبيلة، وجماعات سياسية قامت على أساس الانتماء الديني على الرغم من جمعها لأقوام لغوية شتى، ولقبائل وعشائر عديدة، وجماعات سياسية قامت على أساس اللغة على الرغم من تعدد طوائفها الدينية وما حوته من قبائل وعشائر. وهذا كله مما أنتجته حركة التاريخ عبر القرون والعصور.

وفي سياق من المتابعة التاريخية لتجارب الأمم والشعوب، لا يظهر على سبيل الجزم أن ثمة حتمية تاريخية أوجبت على الأمم والشعوب الانتقال من وصف معيّن تقوم عليه الجماعة السياسية إلى وصف آخر، فتنتقل من الوصف القبلي إلى الوصف الديني ثم إلى الوصف القومي، ولا يظهر أن ثمة حتمية تاريخية لهذا الانتقال من وصف محدّد إلى غيره بحسبانه صنواً للتطور الحضاري، وذلك حسبما يحلو لبعض المؤرخين أن يقرر حتمية للانتقال من الجامعة القبلية إلى الجامعة الدينية ومنها إلى الجامعة القومية.

أقول لا يظهر وجه للجزم بذلك؛ لأننا عرفنا جماعات سياسية متنوعة في الوقت ذاته وفي المستوى الحضاري ذاته، فأوروبا مثلاً بعد أن تخلّت عن حكم القرون الوسطى الديني الذي كان يتسم بطابع التجزّؤ تحت هيمنة الكنيسة، تحولت إلى الجماعات القومية اللغوية، وإذ بها تعود الآن بالتدريج إلى نوع من الاتحاد البطيء تحت هيمنة حضارية غربية، وهي إن لم تكن هيمنة دينية فهي تقوم على عنصر حضاري ثقافي يجتمع مع العنصر الديني بالجامع الثقافي العام. وكذلك ظهرت في أوروبا مع التشكل القومي الدولة السوفياتية في روسيا وما جاورها من جمهوريات على مدى يصل إلى سبعين سنة، وكانت الجامعة لها

حسبما حرصت وعلى الدعوى هو إيمانها بالعقيدة الماركسية كنظام اجتماعي للشيوعية وعقيدة ثقافية للماركسية. كما أن الدعوة لإنشاء دولة يهودية في فلسطين هي دعوة ظهرت ـ أول ما ظهرت ـ في الوسط الأوروبي، وهي تدعو إلى إنشاء الوطن اليهودي في فلسطين.

والحاصل أن العمليات التاريخية التي تكوّن الجماعات السياسية وتقيم الدول على أساسها إنما تبلغ قدراً من تداخل العناصر والوقائع التاريخية وصراعات المصالح وتشابكها، وتبلغ قدراً من التركيب والتعقيد والغزو والعدوان أحياناً، تبلغ أقداراً من ذلك يفوق إمكانات وضع قاعدة عامة بسيطة لتطور عام شامل للأمم جميعاً عبر مراحل التاريخ كله. وإن علينا أن ننظر في ظروف كل حالة إلى السياق التاريخي للأحداث وإلى الأوضاع العامة والخاصة المحيطة بها، لنعرف أساس المكون الذي قامت عليه جماعة سياسية معينة أو دولة معينة أو تركيبة من ذلك كله، وننظر إلى الصراعات والتفاعلات التي لابست العلائق بين العناصر الجمعية التي أحاطت بها وأساليب الصراع والتفاعل التي ربطت دوائر الانتماء الحاكمة الأساسية أو المحكومة الفرعية.

وبهذه المناسبة، نذكر عبارة وردت في كتابات رجل السياسة والمفكر العربي المعروف في بداية القرن العشرين، وهو رفيق العظم (١٨٦٧ ـ ١٩٢٥م)، وكان من الداعين إلى الديمقراطية في إطار الدولة العثمانية وأنشأ جمعية الشورى العثمانية ثم حزب اللامركزية ثم حزب الاتحاد السوري، فانتقل بوعيه وحركته من جماعة سياسية إلى جماعة أخرى. يذكر في

رسالته **الجامعة الإسلامية وأوروبا** أن «للاجتماع نظامات وروابط، وهي العصبيات، تكاد تكون طبيعية بين البشر، أهمها الروابط العامة التي تجمع قوماً أو أقواماً» على «تكافؤ القوى بين الجمعيات البشرية المدفوعة إلى التغالب... لهذا كان كل مجتمع إنساني مهدداً في كيانه من المجتمع الآخر ما لم يكن ذا رابطة تجعله متكافئاً معه في القوة، تراعى فيها النسبة في القوة بين الرابطتين، فكلما اتخذ المجتمع رابطة أوسع تحتم على الآخر أن يتخذ ما يقابلها...».

وإن وجه الإشارة إلى هذه العبارة أنها صدرت من صاحبها في قلب الظروف التاريخية التي كان يجري فيها الصراع والتنازع بين الجامعة السياسية الدينية القائمة وبين الجامعات القومية التي بدأت تتشكل في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بظهور الدعوة إلى الجامعة التركية لدى رجال الاتحاد والترقي، وظهور الجامعة العربية بالتدريج من خلال التنظيمات التي بدأت، وإن كل ذلك كان يجري وللسياسات الأوروبية أثر فيه لا انتصاراً للقومية كمبدأ ضد الجامعة الدينية، ولكن لتزكية عوامل التحلل والتفكك في الجامعة الدينية بواسطة الدعاوى القومية، ثم تفكيك الدعاوى القومية بواسطة النوازع الطائفية وهكذا.

(٣)

ينقلنا هذا الحديث إلى النظر في أثر الضغوط الخارجية في ترجيح إحدى دوائر الانتماء على الأخرى، وأثر هذه الضغوط والإثارات الخارجية في صياغة التكوينات الجماعية للأمم

والشعوب، ولقد كان لهذه الضغوط والسياسات أثر جد هام في التكوينات السياسية للبلدان الآسيوية والأفريقية في العصر الحديث؛ أي: في مرحلة المد الاستعماري الأوروبي الغربي، الذي بلغ ذروته ومنتهاه مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بتمام اقتسام العالم كله إلى مناطق نفوذ الدول الغربية الاستعمارية.

فمع نهاية القرن التاسع عشر كانت الجامعة السياسية الحاكمة لبلاد العرب والمسلمين في القسم الغربي لآسيا والقسم الشمالي لأفريقيا هي الجامعة الدينية، وكان يمكن أن تبقى ممثلة لتضامن ما تضم من الشعوب المشتركة في هذه الدائرة من الانتماء، وتشمل دوائر انتماء قومية تركية وعربية وكردية مع دوائر انتماء قبلية بالجزيرة العربية والسودان وغيرها، وهذا ما كانت تحثّ عليه حركة اللامركزية التي ظهرت وقتها في بعض أنحاء الدولة العثمانية وغيرها من الحركات الديمقراطية، وكان يمكن فَرَضاً أيضاً أن تنقسم إلى دوائر انتماء تشمل كل منها دائرة انتماء قومي، تركية وعربية وغيرها، وهذا ما ظهرت بوادره بعد حين، وكان ثمة حركات شعبية تتحاور أو تتنازع حول هذه الأمور وتدعو كل منها إلى ما تؤيده من دفاع عن الجماعة السياسية القائمة أو بلورة لجماعة أخرى، وذلك إبقاء على الجماعة الدينية الممثلة في الدولة العثمانية أو انسلاخاً منها لقوميات تركية وعربية وغيرها.

ولكن لم يترك هذا الأمر للقوة الذاتية لكل من هذه الحركات إزاء الأخرى، إنما تدخلت القوى الأوروبية العربية الطامعة في الاستيلاء على أصقاع هذه البلاد، فتعمل على أن

تزيد الدولة العثمانية ضعفاً وتعمل على تفكيكها إلى دويلات وأصقاع صغيرة شتى، بما يمكن الدول الغربية من فرض نفوذها على كل من هذه الأشلاء شلواً شلواً والسيطرة عليها، وسميت هذه السياسة إزاء الدولة العثمانية بسياسة «الرجل المريض»، وهي السياسة الأوروبية الداعية إلى إبقاء الدولة العثمانية واهنة ضعيفة حتى يمكن انتزاع أجزائها لكل من الدول الأوروبية وفقاً لما تسفر عنه توازنات القوى بينها في تصارعها وتنافسها، وكانت السياسة الأوروبية الرامية إلى الإبطاء في هذه العملية الصراعية بسبب حرصها مجتمعة ألا يصل الصراع السريع إلى الحدّة التي تثير الحروب الأوروبية بين بعضهم بعضاً.

ومن هنا نلحظ أن عملية التجزيء في الدولة العثمانية لم تكن تعكس فقط نزاعاً داخلياً بين دوائر الانتماء القائمة، الدينية والقومية، ولم تكن فقط تشكل غلبة الجماعات السياسية المؤسسة على العنصر القومي أو القطري الإقليمي لدى الشعوب المنسلخة، بل إن هذه العوامل الداخلية استُغلّت من جانب عنصر خارجي، فوضعت الحدود الإقليمية لا للتشكيلات الجماعية الشعبية، وإنما وضعت في ضوء علاقات القوى العسكرية والسياسية للدول الغربية المتنافسة... ونحن نلحظ ذلك بوضوح في اتفاقية سايكس بيكو التي أبرمت سراً إبان الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٦م بين بريطانيا وفرنسا، لاقتسام منطقة الشام الكبير بين هاتين القوتين، وكذلك العراق وشرق الأردن. وسيطرت فرنسا على دويلات سوريا ولبنان، وسيطرت بريطانيا على فلسطين وشرق الأردن والعراق. وقد سبق هذه العملية بنحو ثمانين سنة اتفاقية لندن التي عزلت مصر

عن الدولة العثمانية وخطت لها مساراً مخالفاً تمهيداً للانفراد بها، كما سبق أن سيطرت فرنسا على الجزائر في ١٨٣٠م، وعلى تونس في ١٨٨١م، وعلى المغرب في ١٩١١م، وسيطرت بريطانيا على مصر في ١٨٨٢م، وإيطاليا على ليبيا في ١٩١٢م.

كما سبق أن حدث الأمر ذاته في أفريقيا احتلالاً واستيلاءً على أقسام من أراضيها وشعوبها، ثم تبلور ذلك حول أفريقيا كلها جنوبي الصحراء في مؤتمر برلين المعقود في ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥م، الذي اقتسمت فيه الدول الأوروبية الأراضي الأفريقية ووزعتها بين بعضها بعضاً، ومنها ألمانيا وهولندا وبريطانيا وفرنسا وبلجيكا والبرتغال وإسبانيا والولايات المتحدة وغيرها، وكذلك فإن الحدود الأفريقية تحدّدت لدولها لا وفقاً للتكوينات الشعبية الجمعية للأفريقيين بحسب لغاتهم أو قبائلهم أو طوائفهم الدينية، ولكن وفقاً للأهمية النسبية أو الذاتية لكل من الأقاليم الأفريقية في الدول الغربية المهيمنة، في إطار السياسات الدولية لهذه الدول الغربية، وبالنسبة إلى مدى احتياج كل من هذه الدول الغربية إلى نوع من أنواع الثروات المعروفة في أي من الأقاليم الأفريقية، وبالنسبة إلى أوضاع العلاقات لكل من هذه الدول الغربية مع شعب أفريقي بذاته أو بالنسبة إلى الأهمية الجغرافية للصقع الأفريقي المعني لدولة غربية بعينها.

وكل هذه العناصر التي جرى بها تعيين الحدود الأفريقية لم يكن لها أي شأن بتكامل الشعب الأفريقي المعنيّ وفقاً لاحتياجاته الخاصة في التعبير عن ذاته وتاريخه ومصالحه طبقاً لنوع الجماعة السياسية التي يختارها في زمانه وظروفه التاريخية،

قبلية أو قومية، أو دينية حضارية، ولذلك فإن التقسيمات التي جرت جمعت في كل تكوين سياسي أجزاء وأشطاراً من جماعات شعبية لغوية وطائفية وقبلية، ولم تكن تكوينات سياسية تتطابق مع التكوين الجمعي لأي من الجماعات السياسية.

(٤)

يكاد العامل الخارجي أن يكون هو العنصر الأكثر حسماً في رسم حدود الدول في ما نطلق عليه اليوم الشرق الأوسط والشرق الأدنى فضلاً عن كل البلاد الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى. وقد اختلفت أساليب تعامل كل من الدول الاستعمارية في إدارتها كل الأقاليم التي سيطرت عليها، وتحددت أساليب الحكم في كل بلد بطريقة احتلاله والسيطرة عليه في الظرف التاريخي الذي وقع فيه، ووفقاً لأساليب الدولة المستعمرة في السيطرة، وبحسب طبيعة التشكل السياسي والبشري في الأقاليم المحتلة، ودرجة تكوين أجهزة حكم سابقة فيه وأسلوبها في الإدارة، مع مراعاة نوع الهدف الذي قصد تحقيقه من الاحتلال والسيطرة.

والمهم، ومع مراعاة كل هذه الاعتبارات، فقد تشكلت أجهزة دولة حاكمة في كل إقليم، واستعين فيها بمن أمكن من مواطنين ذوي خبرة وتجربة في الإدارة والحكم تحت الهيمنة التي تمارسها السيطرة الأجنبية، واستمر هذا الوضع سنين وعقوداً، وتكونت بذلك تشكيلات نظامية ذات خبرة في إدارة شؤون الجماعة المشمولة بوصف الدولة الناشئة تحت الهيمنة الخارجية الحاصلة، وظهرت من أهل الأقاليم نخب مهنية متخصصة

مرشحة لقيادة الجماعة التي تكون أهالي هذا الأقاليم، وأتيحت لها سلطات الدولة والحكم وقوتها.

والحاصل أن الاحتلال الأجنبي ما لبث أن ولّد بين أهالي البلد المحتل حركات مقاومة شعبية، وقد ظهرت حركات المقاومة في كل قطر، وفي حدوده؛ لأنها تواجه قوة احتلال أجنبية محددة تتمثل في أجهزة معينة وتعمل وفق سياسات مخصصة وبأساليب عمل وإدارة معينة، ومن ثَم تشكلت حركات التحرر الوطني في إطار الحدود الجغرافية والبشرية التي كانت رسمتها قوى الاحتلال الأجنبي، وكانت حركات التحرير هذه تعمل في إطار هدفٍ هو إزاحة هذا الاحتلال بعينه المتواجد في هذه الحدود المرسومة.

والأمر لا ينحصر فقط في الحدود الجغرافية لكل بلد، ولكنه يمتد إلى التشكل السياسي والثقافي لحركة المقاومة الوطنية، فهي تواجه قوة احتلال لبلد يتبع في حكمه وأساليب سيطرته واستغلاله نهجاً بعينه وله سياسات محلية وعالمية، وله خصوم وحلفاء دوليون.

وحركة التحرر المواجهة للسيطرة الأجنبية تجمع أنصارها حول سياسات محلية وتستشرف ما يناسبها من سياسات دولية تقاوم بها سياسات القوة المحتلة، وهي في إطار اختيارها أساليب صراعها مع المستعمر تتبع أساليب المقاومة المتلائمة مع ثقافتها الشعبية وتنوعها الديمغرافي الشعبي وطبيعة بلدها الجغرافية، جبالاً أو سهولاً وودياناً، وما يتقن أهلها من أساليب عيش وتعامل طبقاً للثقافة الشعبية والأعراف السائدة، وهي تكافح حلفاء محتلها عند اللزوم وتحالف خصومه إن وجدت

لذلك سبيلاً، ومع تتابع الأحداث واشتداد حدة الصراع، تبلور كل حركة تحرير وطني لكل بلد مفاهيمها الخاصة عن أمنها القومي الذي ترسم به استراتيجياتها بعيدة المدى.

هذه الأوضاع، مع طول المدى التاريخي، تنعكس على العلاقات بين دوائر الانتماء إلى الجماعة البشرية داخل إطار الحدود الإقليمية التي كانت رسمتها في الأصل مصالح القوى الاستعمارية، أو كان لتلك القوى أثر بعيد في أصل رسمها وفرضها على الشعوب المندرجة في الإطار الإقليمي. وبذلك لا يقتصر الأمر على أنه مجرد حدود جغرافية لإقليم رسمتها السيطرة الأجنبية، إنما صار بسبب الحركة التاريخية البشرية داخل هذا الإطار ذا تلوّن ثقافي سياسي تعدّلت به صبغة العلاقات بين دوائر الانتماء التي كان يندرج فيها أهالي هذا الإقليم، وتصير العبرة في الغلبة بين دوائر الانتماء وعلاقاتها المستجدة، تكون العبرة هي بالصفة الغالبة أو التي صارت غالبة بين أهالي الأقاليم، دينية أو لغوية أو قبلية، وقد تتحوّل العلاقات في صورتها الجديدة الحادثة بين حاكم ومحكوم أو راجح ومرجوح وهذا يؤثّر في التشكيل العضوي لكل من دوائر الانتماء وللعلاقة بينها وبين بعضها بعضاً.

(٥)

حدث بعد ذلك أن انتصرت حركات التحرر من الاستعمار وأزاحت سلطة الاحتلال أو الحكم الأجنبي، وقامت حكومات التحرر الوطني، وكان أغلب ذلك مع النصف الثاني من القرن العشرين. وكان أنصار حركات التحرر الوطني كلاً في مجاله

القطري وفي الإطار الإقليمي الذي كان مضروباً عليه من قبل، الذي نشأت فيه هذه الحركات وخاضت كفاحها في نطاقه وتشكلت تكويناتها العضوية من خلاله وتشكلت ثقافتها السياسية في حدوده.

ونحن نعرف من مطالعة مباحث التاريخ وأحوال الشعوب والثورات أن ثمّة قاعدتين تاريخيتين تكادان أن تكونا مطّردتين؛ **أولهما**: أن من ينتصر في ثورة في بلد ما إنما يصير هو من يتولى السلطة في هذا البلد؛ لأن مسألة الثورة هي في جوهرها مسألة تغيير السلطة السياسية من حيث النخب الحاكمة ومن حيث نظم الحكم ومن حيث السياسات، وإن نجاح الثورة إنما يتركز في إزاحة خصومها من جهاز الدولة وتغييره والحلول محلّ القوى الشاغلة له بواسطة الحركة أو التنظيم أو مجموعة التنظيمات التي تولّت عملية الإزاحة الثورية. **وثانية** هاتين القاعدتين، أن الحزب الذي يتولى السلطة في دولة ما يكون من الناحية التنظيمية ومن حيث نوع العلاقات المرسومة بين أجهزته وتشكيلاته هو جنين الدولة التي يسيطر عليها، وهو إن أزاح الدولة القديمة بتنظيماتها وأحل محلها تنظيمات جديدة، فإنه على الأغلب سينشئ هذه الدولة الجديدة على صورته التنظيمية، قيادة فردية أو جماعية أو تداول للحكم أو استبداد به، مع نوع علاقات محددة من عناصر قياداته في تدرّجهم وتسلسل نفوذهم، وإن كان حزب الثورة أزاح قيادة الدولة السابقة والقوة السابق سيطرتها على جهاز الدولة وأبقى جهاز الدولة ذاته برجاله العاملين به فإن حزب الثورة إنما يقوم بالعمل السابق ذاته ولكن مع التعديل البطيء المتدرج، بحيث يتحول

تنظيم الدولة على يديه إلى ما سبق أن عرفه من تنظيم حزبي.

لذلك نلحظ أن حركات التحرر الوطني هي التي سيطرت على دولها وأجهزة الحكم في أقطارها، حتى إن كانت حوّرت وعدّلت من أجهزة الحكم في أقطارهم بما يتناسب مع سياساتها الوطنية المستحدثة، ومع ما غيرته من تشكيلات كبار العاملين في هذه الأجهزة وأحلّت أنصارها وذوي النظر فيها محلهم، إلا أن نطاق الحكم ظلّ قطرياً وجزئياً واصطبغت حكومات التحرر الوطني بالصبغة الجزئية القطرية الإقليمية ذاتها من دون قدرة على تجاوزها؛ لأن الإطار القطري الذي كانت دولة ما قبل التحرر محكومة به ومضغوطة فيه هو ذاته الإطار القطري الذي نشأت فيه حركة التحرر الوطني بأحزابها وتنظيماتها التي قادت التحرر الوطني في هذا النطاق. ومع عموم هذه الظاهرة في الأقطار المحررة من الاستعمار كافة بقيت الحدود الإقليمية التي سبق أن رسمها العامل الخارجي هي نفسها، وظلت التشكيلات الشعبية للجماعة السياسية غير معبّرة عن حقيقة التكامل الشعبي لدوائر الانتماء.

إن الجماعة السياسية هي وحدة الانتماء التي قامت على أساسها الدولة، وإن المواطنة هي صفة الفرد المدرج في هذه الوحدة من وحدات الانتماء التي تقوم عليها الدولة ولكن الإشكالية التي ظهرت في التشكيلات السياسية في الدول التي أشرت إليها سابقاً ـ والتي أغلبيتها في آسيا وأفريقيا ـ أن الجماعة السياسية ذات الهيمنة الحاكمة لوحدات الانتماء الأخرى، لم تظهر بموجب التفاعل الثقافي والسياسي الطبيعي والداخلي بين وحدات الانتماء الموجودة بين الناس، وإنما

قامت بموجب عنصر خارجي ضاغط فرض الحدود الإقليمية وفقاً لرؤاه ومصالحه هو وليس وفقاً لنتيجة التفاعل الطبيعي بين البشر في المجال المعنيّ.

ونحن نعرف في فقه القانون الدولي أن الدولة تنشأ بجماع عناصر ثلاثة، فهي شعب يتحدّد في نطاق إقليمي تقوم على رأسه حكومة، وهذه العناصر الثلاثة هي ما تتكون منه الدولة، وهي بطبيعة الحال ليست عناصر ذات مستوى واحد في الأهمية؛ لأن العنصر **الجوهري** الذي يمثّل الركن الركين فيها هو «الشعب»؛ أي الجماعة التي يضمها انتماء معين، نسبي قبلي أو ثقافي ديني أو لغوي قومي وهو العنصر الذي تقوم على أساسه الظاهرة كلّها. والعنصر **الثاني** هو النطاق الجغرافي الذي يوجد به شعب هذه الجماعة البشرية ذات الانتماء المشترك. ثم يرد العنصر **الثالث** وهو الحكومة وهو نتيجة للعنصرين الأولين وحاصل وجودهما باعتباره التشكيل المؤسسي التنظيمي الذي تقيمه الجماعة في حيزها المحدد لحمايتها من مخاطر الخارج ولحفظ توازناتها الداخلية الذاتية بين الجماعات الفرعية المتنوعة التي تضمّها، من فئات وطبقات وطوائف اجتماعية وغيرها.

هذا هو التصوّر الطبيعي والمنطقي، ولكن إدخال العنصر الخارجي بوصفه عنصراً ذا أثر جوهري في التشكل الإقليمي للدول كان من شأنه أن يؤدّي إلى عكس هذا الوضع، ذلك أن كثيراً من الدول تحدّدت ورسمت حدودها الجغرافية أولاً بفعل اتفاقات الدول الغربية بحسب مصالحها لاقتسام مناطق النفوذ في العالم، فتحدّد العنصر الجغرافي (الأرض) أولاً، وعلى هذا الإقليم أقيمت الحكومة وفرضت سيطرتها على القاطنين بهذه

المساحة، وبهذا السياق تعيّنت الجماعات البشرية المقيمة على الأرض المحكومة بالدولة، وذلك بصرف النظر عن مدى تكامل التشكيلات الجماعية، قبلية أو ثقافية أو لغوية، أو كانت أشطاراً من هذه التشكيلات أو منها كلها.

ثم تحدّدت صفة المواطنة على الخاضعين لهذه الحكومة بموجب ما أصدرته الحكومة أو ما تعاملت به من قوانين الجنسية، بمعنى أنه بدلاً من أن تنبثق الحكومة من شعبها معبّرة عن تشكّله الجمعي، كانت الحكومة هي من عيّن شعبها وحدّده، وهذا ما أكسب أجهزة الدولة المؤسسية نفوذاً وقوة، وصارت هي من يدعم فئات من الشعب في مواجهة فئات أخرى، بحسب ما تعتمد في تشكيل مؤسساتها، وهذا ما أمكن به أن تقوم دول لا لتعبّر عن جماعة سياسية انبثقت الدولة عنها، ولكن كي تقوم بوظائف دولية ولخدمة أهداف دولية تتعلق بالإنتاج أو التجارة أو المرور الدولي أو أن تنشأ دولة أولاً، ثمّ تستدعي لها شعباً من خارج الأرض التي تحكمها، كما حدث في حالة دولة إسرائيل، صار الوضع أنه «في البدء كانت الدولة» وليس «في البدء كان الشعب».

(٦)

إن أي شعور اجتماعي لا بد له في ظني الراجح من أن ينتظم حتى تكتمل له فاعليته الاجتماعية، ولا يتم انتظام الشعور الاجتماعي ولا يقوم أثر فعال لأي فكرة اجتماعية إلا إذا تمأسست، أي أن تصاغ في تكوين جمعي بشري منظم يكفل لها البقاء والاستمرار والأثر الاجتماعي المتتابع.

ويقصد بالمؤسسة أنها تكوين جمعي ينتظم أو يحيط بجماعة بشرية ويربط بينها اجتماع مشترك وروابط مصلحية، أو تكوين فكري منسجم قادر على تحقيق الذات الجماعية وإحلالها في نفوس الأفراد محل ذواتهم الفردية، وأن يكون للتكوين المؤسسي أهداف يسعى لتحقيقها وهياكل تنظيمية بين من يندرجون فيه لتنظيم حركتهم الجماعية في السعي لتحقيق هذه الأهداف، وبغير هذا التشكيل المؤسسي تتفرق المشاعر الاجتماعية وتنطمس الأفكار وتذوي؛ لأن أية جماعة بشرية أو أية فكرة لا تقوم كحقيقة مادية إلا من خلال تشكيل مؤسسي يقوم عليها، أو من خلال عدد من هذه التشكيلات، وأية جماعة بشرية شأنها كشأن المياه، إما أن تركد وتستنقع وإما أن تنتظم لها قنوات الجريان فيُسقى الزرع ويزدهر.

ولا بد من أن أسترسل في ذكر أحداث التاريخ، ولكن ما حدث في تلك الفترة المعنية بالإشارة الآن أن ضمرت المؤسسات التقليدية المعبّرة عن جماعات الانتماء الشعبي، وقويت مؤسسات الدولة الحديثة وأجهزتها. إن التشكيل المؤسسي هو ما توكل إليه إدارة شؤون أية جماعة بشرية ليحفظ وجودها ويبلور مصالحها، وبغيره تفقد الجماعة المهيمنة قدرتها على إدارة شؤونها ومن ثَمّ ينطمس وجودها بوصفها قوة اجتماعية.

وهذا ما يفسر لنا أن أية دائرة انتماء بشري متكاملة، سواء بنيت على النسب القبلي أو على الثقافة الدينية والطائفية أو على اللغة القومية، أياً من ذلك لم يستطع الصمود حتى الآن في مواجهة الدولة القطرية الناشئة على النحو السابق الإشارة إليه.

إن وحدة وادي النيل بين مصر والسودان لم تتحقق عندما استقلت البلدان وَجَلَت عنهما قوات الاحتلال البريطاني في العام ١٩٥٦م، على الرغم من أنها كانت هدفاً صنواً لهدف الاستقلال عند كلتا الحركتين الوطنيتين المصرية والسودانية. وإن وحدة مصر وسوريا في العام ١٩٥٨م لم تستمر أكثر من ثلاث سنوات ونصف، على الرغم من تمامها في ظل دعوة القومية العربية التي سادت في البلدين. ولم تتحقق وحدة مصر وليبيا والسودان في أوائل السبعينيات، ولا تحققت وحدة سوريا والعراق عندما تولى الحكم في كل منهما فرع لحزب البعث العربي الرامي إلى تحقيق القومية العربية ووحدة العرب، بل حدث تدابر وخصام بين البلدين. كما نلاحظ أن منظمة الوحدة الأفريقية عندما أنشئت في العام ١٩٦٣م حرصت بوعي على أن تتجاهل موضوع تعديل الحدود الإقليمية للأقطار التي قامت على أساسها المنظمة.

إن هذا العرض لا يعني إبداء رأي يستبعد التوجه إلى إقامة الجماعات الأكبر من الأقطار المجزّأة، ولكنه رأي يستوجب البحث عن الأسباب وإدراك العلل والنظر إلى أساليب العمل، ذلك أنه يتعيّن النظر إلى دوائر الانتماء على تعددها والبحث في أساليب تعاملها مع بعضها بعضاً. وإن من أهم ما تتعيّن ملاحظته أن دوائر الانتماء هذه في تفاعلها مع بعضها بعضاً، إنما يكون الرجحان في الظهور بشأنها وتبوّء الصدارة الحاكمة هو لمن تمكّن منها من تشكيل تنظيم يفوق غيرها. لا أقول إن هذا هو العنصر الحاسم، وإنما أقول إنه عنصر ذو وزن مهم جداً في الحسم، وإن من الخطأ التقليل من أهميته بل إهماله؛ لأن التنظيم أو المؤسسة هو عمود الارتكاز الذي

يمكن أن تتحول به إمكانية الوجود إلى وجود حقيقي.

كما أن ما أودّ أن أذكره أنه يستحيل في هذا الصدد تجاهل الأثر الكبير لأساليب تشكيل أجهزة الدولة القطرية في بلادنا، وأنه ينبغي البدء من هذا الواقع الموجود والنظر في كيفية معالجته وتطويره وتعديله، وليكون لنا في تجربة الاتحاد الأوروبي درساً يستفاد، وذلك من خلال أنه بدأ بالتشكيلات الموجودة وسار بها ببطء وحذر ليحقق أهدافه بصبر ومن دون التضحية بأي من المصالح الجماعية المشمولة بالتكوينات القائمة. ومن ثَمّ يتعين علينا:

أولاً: البدء بالدولة القُطرية، والنظر في وجوب أن تكون بأجهزتها معبّرة عن الجماعات الشعبية ودوائر الانتماء لمن تشملهم من مواطنين على وجه التساوي الكامل بين الأفراد، ومراعاة التوازنات بين حجم المشمولين بكل من دوائر الانتماء فيها، من حيث الكثرة والقلة. فكل ذلك هو ما يُعبّر عنه بتطبيق النظام الديمقراطي من حيث الصفة النيابية للدولة وتعدّد أجهزتها وتداول الحكم. وإن تكوين الدولة وفقاً لهذا النظام يمكّن أجهزتها من أن تقوم، بما تمثّله من جماعات، على الانفتاح على دوائر الانتماء خارج إطار التشكيل القُطري.

ثانياً: يتعين أن ينظر إلى المصالح المشتركة التي تجمع بين الجماعات البشرية التي تمثل المواطنين في البلد المعني بمراعاة مجالات الاتفاق بين مصالحهم ومراعاة القواسم المشتركة بينهم من حيث الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية. بمعنى أنه يتعين أن تكون السياسات الداخلية للدولة القُطرية مراعيةً لمصالح الجماعات التي يتكوّن منها المواطنون كافة بغير تمييز، وبمعنى

وجوب البدء بإشاعة العدالة داخل كل قطر من أقطار هذه الدول.

ثالثاً: يتعين تنشيط كل ممكنات التواصل الأهلي بين شعوب الأقطار المختلفة، من خلال المبادلات الاقتصادية والأنشطة وتشكيل الهيئات النقابية المهنية والعمالية والجمعيات الأهلية للأنشطة الاجتماعية والثقافية، وذلك لإحياء إمكانات التقارب والتداخل الشعبي وتزكيتها من خلال التكوينات الجماعية عابرة الحدود القطرية، على كل مستويات دوائر الانتماء الأساسية والفرعية وإنشاء التشكيلات المؤسسية لكل ذلك.

رابعاً: إيجاد الصياغات والاتفاقات من خلال الدول القطرية ذات التكوينات الشعبية المتماثلة من جماعات الانتماءات الأساسية والفرعية، لإقامة وجوه المصالح المشتركة على نطاق الدول، وفي إطار ما تطبقه سياسات هذه الدول وأجهزتها. هذا مع إثارة الجماعات المتعددة الاطمئنان الكافي بين مواطني كل دولة بخصوص حقوقهم، وما يتعين أن يستبقوه من أوضاع المساواة التامة مع سائر المواطنين، وذلك وفقاً لسياسات طويلة المدى تتّسم بالصبر والحرص ومراعاة المصالح المتشابكة، سواء لنخب أجهزة الدولة القطرية أو للمواطنين ممن تتعدد جماعاتهم وتتنوع دوائر انتمائهم.

الفصل الخامس

حول العُروبةِ وَالإسْلام(*)

(١)

يدور هذا الموضوع حول الصلة بين العروبة والإسلام في الفكر السياسي المعاصر وفي الحركة السياسية القائمة. وحسب هذا الموضوع أن يثير حواراً حاداً حول ما بين المفهومَيْن السياسيَيْن للعروبة والإسلام الآن من تباين أو تقارب أو تداخل، وما هو حظهما من إمكانات التقارب ومن احتمالات التباعد. وما هي وسائلنا في السعي إلى إيجاد تيار غالب في الأمة يسعهما معاً ـ متلاقيَيْن أو متقاربَيْن متشاركَيْن.

وأنا أتصور أن من أخطر الانقسامات التي نعانيها هو هذا الانقسام بين التيار الإسلامي السياسي والتيار العروبي الوطني، وقد لا يعترف كثيرون منا بأن هذا الانقسام يقوم على أسس يقبلها ويرضى عنها، وقد يجهر أكثرنا بخطأ التباعد بين الفكرتَيْن

(*) دراسة منشورة في: الحوار القومي ـ الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٩م).

وبين أهل كل منهما، ومع ذلك فهو انقسام قائم يمارسه كثيرون منا من دون أن يشير إلى غرابته أو خطورته، بل من دون أن يدرك ذلك.

إن العلاقة بين التيارين تقوم في عشرات السنين الأخيرة على الاستبعاد وليس على الاستيعاب، ويتخذ الجدل في شأنها مظهراً حربياً وليس حوارياً، وفي غالب فترات المرحلة التاريخية الأخيرة من حياتنا السياسية المعاصرة بلغت العلاقة بين التيارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل إلى حدّ الغربة والوحشة، وتجاوزت حدود الخصام لتصل إلى حدّ العجز عن الفهم. وتكاد تظهر في تلك العلاقة ملامح الموقف الطائفي حيث تصبح الحدود الفارقة بين الطرفين داخلة في صلب تعريف كل طرف بنفسه، بحيث يضحى الانفتاح على الطرف الآخر نوعاً من التفريط في الذات، وبحيث يتجمع أهل كل فريق في مواجهة الآخر، على الرغم من كل ما بين فصائل هذا الفريق أو ذاك من خلافات جذرية عميقة في الموقف الوطني والأهداف السياسية والاجتماعية.

لست أجد من الملائم أن يبدأ الحديث أو أن يتطرق إلى المفاضلة بين الفكرين أو التيارين، ولا أن يتطرق إلى إثارة أسئلة مثل: أيهما الأصل تاريخياً أو الأعرض انتشاراً أو الأجدى مستقبلاً؛ لأن هذا الطرح سيقيم كلا الفكرين والتيارين في مواجهة الآخر ويضعهما في كفتي ميزان متقابلتين، وهذا من شأنه أن يقيم موقفاً «حربياً» بينهما، موقفاً عدائياً هجومياً، سواء في الفكر أو في التاريخ أو في السياسة.

يمكن أن نقول: إنه أياً كانت الفوارق في درجات المفاضلة

بين كل من التيارين لدى أصحابه وذويه، وأياً كانت الخلافات في هذا الشأن بينهما، فيجدر بأهل كل تيار أن يتنبهوا إلى أن التيار الآخر هو البديل الوحيد المتاح تاريخياً وحضارياً وسياسياً، ذلك أنهما تياران شائعان ومتداخلان بعضهما مع بعض، والحركة بينهما أيسر وأكثر مرونة من الحركة بين أيهما وبين أي تيار خارج عنهما. كما يجدر بأصحاب كل تيار أن يتنبهوا إلى أن أياً من هذين التيارين لم يستطع أن يستبعد الآخر أو ينفيه، وأنه حتى إن تمّ ذلك مستقبلاً فلن يتم من دون أن يلحق التيارَ الغالبَ تدميرٌ شديد في بنيته وهياكله الأساسية، لا قدّر الله، أو أن يكون النفي عن طريق استيعاب أي من التيارين للآخر، وهذا ما نسعى إليه وندعو الله أن ييسره لنا بأي صورة من صور الاستيعاب والتكامل الحميد.

نحن نروم لمّ شمل الأمة وترميم ما انصدع من أبنيتها، ولا أخال أننا نبغي إيجاد صيغة للتعايش فقط بين هذين التيارين، بل نطمع إلى أكثر من ذلك، وهو أن تقوم صيغة للتلاقي فيهما، أو على الأقل صيغة للمشاركة بينهما على المدى الطويل.

وإذا كان الإنكار المتبادل يتراءى كثيراً بدلاً من الاعتراف المتبادل، وإذا كانت عوامل الاستبعاد والنفي تغلب عوامل التمثّل والدعم، فإنّ ما بين الجامعين العروبي والإسلامي من وشائج تنبئ عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما، والأمر كلّه يتوقّف على طريقتنا في طرح المسألة، عروبيين كنا أو إسلاميين، وهناك وجوه خلاف ووجوه توافق، والسؤال هو ما موقفنا «نحن والأمة» إزاء هذه الوجوه، هل نقوّم الأمور على أساس المواجهة والمقابلة، فنجعل نقاط الخلاف هي الجوهر في

تحديد العلاقة، أم نركّز على المكونات المشتركة ونحاول أن نترسّم حدود المشاركة وأوضاع المفارقة لندعم الأولى ونضمر الثانية. فنحن إزاء موقف فكري حركي تتوقف نتيجته على ما نبذل من جهد صادق في هذا الأمر.

وأرجو أن يتسع المجال للإشارة إلى كل من التيارين العروبي والإسلامي في المرحلة التاريخية المعاصرة، ونشير إلى تنوّع الوظائف التي قام كل منهما بها وتنوّع العلاقات التي وصلت بينهما في الظروف المتغيّرة.

(٢)

لم يكن يظهر بين العروبة والإسلام عراك قبل منتصف القرن العشرين، إلا في بلاد الشام عندما قامت العروبة كدعوة انسلاخ عن الجامعة الإسلامية، وحتى في بلاد الشام، في بداية القرن العشرين لم يكن كل العروبيين طالبي انسلاخ، بدأت أغلبيتهم طالبة مساواة في إطار الدولة الإسلامية وطالبي إصلاح لهذه الدولة التي كانت شاخت وتهدمت قوائمها، ولا يكاد يشذ من هؤلاء إلا أمثال نجيب عازوري ذوي العلاقات الوطيدة بالفرنسيين والإنكليز. أما رواد العروبة بمعناها الاستقلالي الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨م وما جرى على أيدي الانقلابيين من تتريك للدولة وتسويد للنزعة الطورانية، فظهرت الجمعيات العربية الانفصالية وتنامت مع تنامي حركة التتريك، ولذا فإن كان بعض هؤلاء تعاون مع الإنكليز عام ١٩١٦م تصديقاً لوعودهم، فقد انكشف لهؤلاء انخداعهم

بعد ظهور اتفاقية سايكس - بيكو وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا.

على أن الحركة العربية في بلاد الشام بدأت تظهر في مسار توحيدي منذ العشرينيات، بعد أن اقتسم الإنكليز والفرنسيون أرض العرب في الشام وحوّلوها إلى ولايات، هنا استقام للحركة العربية ثلاثة أمور: **أولها**: الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوروبي؛ **وثانيها**: قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة، **وثالثها**: مواجهة التقسيم الطائفي بين أهل المذاهب والشيع الإسلامية والمسيحية.

وإذا كانت قامت موجبات العراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية، فإن الفكر العروبي هناك ظل يحمل آثارَ نشأتِه الأولى في مواجهة الدولة العثمانية باعتبارها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعاً لشعوبها، كما ظل الفكر العروبي التوحيدي يحمل توجهاً علمانياً استعان به على نزوعه لرأب الصدع الطائفي في أرض الشام، ولكنه توجّه فرّق بينه وبين التوجه الإسلامي. هذا هو الوضع بالنسبة إلى المشرق العربي.

ومن جهة **ثانية**، بالنسبة إلى مصر وبلاد المغرب العربي، استمرت الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية في مصر على أيدي الحزب الوطني حتى الحرب العالمية الأولى وإن كان شعار «مصر للمصريين» ارتفع قبلها ضد الوجود الأجنبي في الاقتصاد والسياسة مع الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ولم يتضمن استبعاد مصر من مكونات الجماعة الإسلامية السياسية. وبعد عام ١٩١٩م انبعثت الصيغة المصرية وحيدة في ظرف كانت قد تحللت فيه الجماعة الإسلامية بزوال الدولة العثمانية. على أنه

لم تمض سنوات قليلة حتى ظهرت الدعوة الإسلامية في صورتها المعاصرة مع نهاية العشرينيات.

والمهم في ذلك ملاحظة أن الفكرة العربية في مصر تفتقت مع بداية الثلاثينيات من أحضان التيار الإسلامي العريض. يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التي ساهمت في بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينيات. فلم يقم كلا التوجهين الإسلامي والعروبي في ذلك الوقت على تناف بينهما ولم يكونا على عراك، وكلاهما كان يتجه إلى توحيد مصر بِكيانٍ أعم، وكلاهما كان يتجه إلى فلسطين. وهذا التجانس نجده في أغلب التيارات الوطنية التوحيدية لأفريقيا العربية في أقطار المغرب العربي.

ومن جهة **ثالثة**، بالنسبة إلى الجنوب العربي، وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان، فلا يكاد يظهر أن الدعوة العربية كان لها أثر ووجود قبل النصف الثاني من القرن العشرين، كانت الصفة الإسلامية هي الغالبة لا تكاد تتحداها دعوة وطنية أو توحيدية أخرى، وبقي السودان تحت الظل الظليل للمهدي والمرغني، وكانت دعوة وحدة وادي النيل دعوة توحيد قطري لم تستقطب في أي من اتجاهي العروبة أو الإسلام، وظلت الجزيرة العربية في إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب، واليمن في نطاق الوجود الزيدي.

خلاصة هذه الإطلالة التاريخية الجغرافية، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها ووظائفها، وفقاً للموقف التاريخي الذي أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى: المشرق الشامي، والمغرب الأفريقي، والجنوب العربي. وليس من الصواب أن

يتخذ النموذج المشرقي نموذجاً فريداً عليها، وهي إن قامت في أرض الشام بدور انسلاخي واصطبغت بصبغة علمانية، فهي لم توظف هذا التوظيف ولا اصطبغت بتلك الصبغة في ظروف نشأتها المغايرة في أفريقيا العربية كلها؛ إذ قامت في هذه البلاد الأخيرة من أحضان الإسلامية السياسية، وترادفت الدعوتان في بدايتهما وفي وظيفتهما التوحيدية.

(٣)

وفي مجال الفكرة الإسلامية تبدو لنا فروق من النوع السابق، ومردّ ذلك أن هذه الفكرة، كدعوة وحركة، وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية، فقد قامت في الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية في الشام، وكان لهذا تأثيره في الفكر السياسي الإسلامي الآتي من الهند، وهو تأثير تبلور في ما كتبه أبو الأعلى المودودي عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة.

ولهذا الموقف جذور هي أقدم من المودودي، عندما استعمر الإنكليز الهند وقوي لدى مسلميها النزوع إلى استدعاء الدعم من الدولة العثمانية، وكان هذا الشوق للارتباط بالدولة الإسلامية في ذلك الوقت، ينمو في أطراف العالم الإسلامي معبراً عن الرغبة في الارتباط بمنطقة القلب من هذا العالم، وينمو حيث يكون المسلمون أقلية تخشى أن تذوب في أغلبية غير إسلامية، وينمو حيث يكون المسلمون محكومين من حكومة غير إسلامية، وقد تكاتفت هذه العوامل الثلاثة على مسلمي الهند، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخي لديهم عن التكوين

القومي الهندي، وساعد في ذلك أن عناصر التكوين القومي لم تكن متطورة في الهند بسبب كثرة الديانات واللغات والمذاهب.

يقتضينا الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية أن نذكر أن المسؤول الأساس عن انفصال باكستان عن الهند كان حزباً علمانياً في جوهره، وهو حزب الرابطة الإسلامية الذي تزعمه محمد علي جناح، وقد عرف عن قادة هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كسلوك وشريعة، ووقفوا ضد تطبيق الشريعة في باكستان بعد أن نشأت الدولة باسم الإسلام، وقاوموا الحركة الإسلامية التي تجاهد لتطبيق الشريعة هناك. على أن الحركة الإسلامية في باكستان قد حملت في فكرها السياسي وفي موقفها من القومية آثارَ العملية الانسلاخية التي قام بها رجال الرابطة الإسلامية، وأن مطالعة كتب المودودي ومقابلتها بكتابات المفكرين الإسلاميين العرب تكشف عن فوارق مهمة بين الموقفيْن، لا من حيث إنكار الجامع القومي كبديل عن الجامع الديني، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية لكل من الموقفين، فإن المفكرين العرب الإسلاميين يحبذون حركة التوحيد العربي، أياً كان موقفهم من الفكرة النظرية التي تقوم عليها القومية.

إن الحركة الإسلامية أو الفكر السياسي الآخذ عن الإسلام، لم يستشعر خطراً على نفسه من التوجه العروبي وبخاصة في أفريقيا العربية، بل إن التوجه العروبي ظهر أول ما ظهر في أحضان الإسلامية السياسية، وهي لم تعاركه ولم تحذر منه، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليداً في الثلاثينيات ونحن نرى البون شاسعاً عندما نقابل بين الموقف الفكري الإسلامي لكل من حسن البنا والمودودي.

الخلاصة: إن توظيف الفكرة يتنوع وفقاً لخياراتنا في الظروف التاريخية الملموسة، وإننا ندرك الفروق النظرية التي تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية، **فالأولى**، أساسها ديني اعتقادي ومناطها الإنسان والجماعة، و**الثانية**، أساسها لغوي تاريخي ومناطها جغرافي إقليمي. وعلى الرغم من هذا الخلاف النظري، فنحن نتكلم عن الوظائف المؤداة من حيث الترابط والتداخل الحادثان بين العروبة والإسلام، ومن حيث الأهداف المطروحة، ونحن لا نطمح إلى أن يغير أي من الاتجاهيْن أساسه الفكري لمصلحة الآخر، إنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الاتجاهين ما يمكن أن تكون عليه الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للغايات المرجوة المشتركة، وأن يدرك الأخطار المحدقة بهما معاً إن تضاربا في التطبيق.

وهكذا، يتبين أن لدينا عدداً كبيراً من الخصائص الجمعية، وكل منها يصلح لأن يكون معياراً لتصنيف ما، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة بشكل معين في ظرف تاريخي أو اجتماعي محدد، وفي إطار الروابط الجمعية فلدينا العروبة والإسلام، وكذلك الروابط القطرية، وليست المشكلة في وجود هذه الروابط، بل هي في تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية، ثم في كيفية وضع هذه الروابط بعضها مع بعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها والتغذية المتبادلة بينها، أو على العكس توضع هذه الروابط ـ كما هي الحال الآن للأسف ـ بصورة تثير التناقض والتنافي بين بعضها وبعضها الآخر، وإن تجارب تاريخنا الحديث والتاريخ الأفريقي الحديث تظهر كيف وضعت التكوينات الجمعية (من

الجامع القبلي إلى الجامع اللغوي إلى الجامع القطري إلى الجامع الديني) وضع التضارب، فلم تقد تجميعاً وإنما أتت بتفتيت مضاعف؛ إذ يتحوّل عامل التجمع والتماسك إلى قوة تفكيكية وتتبادل عوامل التجميع تفسيخ بعضها بعضاً.

(٤)

حدث للحركة العربية تغيّر مهم في الخمسينيات والستينيات، أملته أوضاع السياسة، وباعد بينها وبين الحركة الإسلامية، فحكومات التحرّر الوطني التي اعتلت الحكم في هذه الفترة قد أقصت الحركة الإسلامية من الساحة السياسية إقصاء شبه كامل، ومن ثَمّ ابتعد الفكر السياسي الإسلامي عن التأثير في الصياغات والرؤى السياسية التي أرسيت لقيادة العمل السياسي الوطني في هذه الفترة، فلم يعد التوجه الإسلامي السياسي مساهماً في تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير وقتها.

كما شهدت هذه الفترة ذاتها نمو التيار العروبي، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط أقطار العرب، وكان أيضاً بسبب استفحال الخطر الصهيوني كمهدّد للأمن القومي لبلادنا على مدى المستقبل القريب والبعيد. كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبي بصورته المشرقية، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصوّر الإسلامي، ويرجع ذلك في تصوّري إلى ما سبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الإسلامية عن المساهمة في الخيارات السياسية والفكرية التي تشكلت في هذه الفترة، كما

يرجع إلى ما أدّى إليه الخطر الصهيوني (في قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت بؤرة الصراع وملتقى الأنظار، وسادت ملامح الفكر السياسي لأرض الشام وعظم التأثّر بحركاتها السياسية عن التأثر بالحركات السياسية في غير هذه المنطقة، سواء في المغرب العربي أم في الجنوب العربي، وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبي، وفي مصر خصوصاً على مدى الخمسينيات والستينيات.

ومن جهة ثانية، كان هناك ظهور حكومات التحرر الوطني في بلادنا، الأمر الذي طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية، وكل ذلك على صورة عاجلة، وقد سعت قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعماري، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ما ينسجم معه من تبنٍّ لسياسات اجتماعية أكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية، ولا سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم أغلبية القوى الاقتصادية الكثيرة التي كانت متعاونة معه، أو التي وجدت وهيمنت في مراحل الاحتلال. وجرى ذلك في ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلّقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية واتصال هذه الدعوات بموقف تحرري من الاستعمار.

هذا الذي جرى على المستوى الحركي السياسي انعكس في المجال الفكري، فالفكر القومي عموماً، والفكرة العربية خصوصاً، يصوغان في الأساس تصنيفاً سياسياً للبشر يعتمد على

وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي، ويدعوان إلى بناء الدولة وفقاً لهذا التصنيف للجماعة السياسية. وهذه الفكرة لا تتضمن بذاتها وبمؤدّاها النظري نظاماً اجتماعياً محدّداً ولا رؤية فلسفية معينة. وفي هذا المجال جرى الحوار والصراع بين الفكر العروبي والفكر الماركسي الذي يقوم على قطرية تتضمّن موقفاً فلسفياً واجتماعياً. وعبر هذا الحوار وفي خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصوّر نظري يناهض الماركسية، لحق الفكر العروبي رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره.

هذه النقطة يتعيّن أن نوليها أهم اعتبار وعناية؛ لأنها نقطة فارقة بين التوجّه العروبي لهذه الصيغة، وبين التوجّه الإسلامي. ويمكن هنا أن نسمي هذا التيار العروبي بأنه «العروبية المادية»، وهي صيغة لا يرجى لها لقاء مع التوجّه الإسلامي في أي صورة من صوره.

الخلاصة: إنه مع غياب التيار الإسلامي السياسي ومع التوجه المشرقي إلى الحركة العربية بسبب فلسطين، سادت الصيغة العلمانية للعروبة، ومع سيادة الصيغة العلمانية وجريان الحوار مع الماركسية، ظهر في إطار الفكر العروبي توجه مادي رشحت عليه الماركسية من فلسفتها ومن ماديتها التاريخية ـ نقول ظهر هذا الاتجاه ولا نقول ساد ـ وهذا ما يجعل إمكانات اللقاء قائمة مع غير «العروبية المادية»، ولكن هذه الإمكانية يتوقف تحققها على تحرير الموقف الفكري والوظيفي لكل من التياريْن الإسلامي والعروبي، ويجري هذا التحرير ببيان وجوه التنافي بين التيارين، فبيان وجوه الخلاف الأساسية بينهما ومدى إمكان تجاوزها، فبيان أهم وجوه المشاركة والترابط.

(٥)

إن أهم وجوه التنافي في ظنّي، هو الوضع «العلماني» الذي قامت عليه وروّجته «عروبة الشام» و«مصرية عام ١٩١٩م». ومِحَكُّ الصِدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني، والعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية. ولا تجتمع علمانية وإسلام إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه. وإن ساسة ومفكرين وكتّاباً وإعلاميين حاولوا الجمع بينهما، والواضح أنهم لم ينجحوا وهذه نقطة يتعيّن التعرض لها بوضوح وصراحة.

والدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية، باعتبار أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي لنظم الحياة، وهما مصدر الشرعية والحاكمية في المجتمع. وهذا وجه تتنافى العلمانية معه، ونحن هنا لا نتحدث عن وجوه المفاضلة بين النظم الشرعية والنظم الوضعية، كما أننا لا نصرف جهدنا في بحث وجوه المفاضلة أيضاً بين الإسلام والقومية، إنما ما ترتكز عليه موضوعياً هو وجوه التقريب وجوانب الخلاف، فما أمكن التقريب بشأنه أمكن، وما لم يمكن، نظرنا في تحديد منطقة الخلاف الفكري وفي أثرها الحركي، ونظرنا في إمكان حصر الآثار العملية والحركية للخلاف الفكري في أضيق نطاق.

فإذا قلنا إن تطبيق الشريعة متناف مع النظر العلماني، وإن هذه النقطة نقطة افتراق بين الإسلامية والعروبة، إذا قلنا ذلك، فقد وجب علينا أن ننظر في قدر التلازم الذي يربط كلاً من

الجانبين المتنافيْن مع تياره الكلي. وقد سبقت الإشارة إلى أنه يستحيل تصور قيام تيار إسلامي لا يدعو إلى تطبيق الشريعة وتحكيم القرآن والسُّنَّة كمصدر للشرعية في المجتمع، فالشريعة ملازمة للتيار الإسلامي من دون فكاك.

ومن جهة ثانية، فلا أرى وجهاً لاعتبار العلمانية لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التي تقوم على أساس العروبة، وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومي في التاريخ الأوروبي لا يبقيها هكذا لصيقة بهذا التصنيف عند نقله إلى أي سياق تاريخي وحضاري آخر، وليس من المقنع أن نتصوّر تلازماً غير منفك بين جامع سياسي يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط من الأنظمة أو الحكومات يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء. وأزعم أنه يمكن استخلاص النموذج التوحيدي القومي، كنموذج تنظيمي، من السياق التاريخي الأوروبي ومن النظرية الأوروبية، واستيعابه في إطار حضاري ونظري في سياق تاريخي مخالف، هذا في تقديري ممكن وجائز على المستويين الواقعي السياسي، أو العملي النظري. وقد سبقت الإشارة إلى تلك الآصرة التي ربطت بين التيار الإسلامي والعروبة في أول نشأة الفكرة العربية في بلادنا الأفريقية، وأن الصيغة العلمانية لهذه الفكرة في هذه البلاد خصوصاً إنما طرأت في الخمسينيات في وقت متأخر.

هذا هو أهم وجوه التنافي، وقد يكون من المفيد الاستطراد إلى ذكر بعض أوجه التنافي الثانوية، وهي ثانوية لأنها في ظنّي تتعلّق بما يمكن تسميته «المسلك الفكري» أكثر مما تتعلّق بأصول الخلاف بين التياريْن، ولكنها متنافية لأن آثارها في كلا

الجانبين، كان ولا يزال خطيراً في تبديده إمكانات التفهم المتبادل.

فهناك هذا الهجوم المستعر المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية في تصدّيها للفكر القومي وللحركات العربية. إن بعضاً من كبار الكتّاب الإسلاميين العرب يفرّقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية وتسليمهم بمجال يجمع العرب في إطار أعم؛ أي: إنهم يعترفون ويحبّذون الوظيفة «الجامعة» للعروبة مع مخاصمتهم لما عسى أن يكون لها من وظيفة «مانعة» تعوق التواصل مع الشعوب الإسلامية الأخرى، وهذا من جانبهم يُعد توفيقاً حسناً ولكن لا يكاد يفهم وجه ترويج الحركات الإسلامية في بلدنا لآراء أبي الأعلى المودودي في القومية، وهي آراء لا تقبل أن تفرّق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية هذه التفرقة الدقيقة. نجح الكتاب الإسلاميون المصريون والعرب في وصفها، ولكنهم لا يهتمون بمناقشة آراء المودودي الرائجة ولا يهتمون بتحريرها في هذا المجال. وقد ساعد ذلك على انتشار الفكر المعادي للعروبة بعمله بين الشبان.

وعلى الجانب المقابل نجد من دعاة العروبة القائمين في الصدارة الفكرية والحركية لبعض فيالقها من يزعم أن الإسلام بجمعه كله، فكراً وعقيدة وحضارة، هو مجرد إفراز عروبي، ويتجاهلون بإصرار أن الدعوة الإسلامية على الرغم من نزولها بين العرب، فقد وُجِّهت إلى الناس كافة، وأنها انتشرت شرقاً وغرباً بين غير العرب، فلم يعد العرب يزيدون في العالم على سدس المسلمين، وأن أية دعوة إنما تقاس عموميتها بهذين

المعيارين، إلى من توجهت ومن اعتنقها. وهذان الأمران يؤكدان عالمية الدعوة الإسلامية وأنها للناس كافة. ومع ذلك، يصر رهط من العروبيين على إخضاع الإسلام للعروبة وحصره في النطاق القومي، بما يتجافى مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجه تنافٍ بين التيارين، وأن العروبيين ذوي النظر المخالف لذلك، لا نراهم يهتمون بإيضاح موقفهم وبيان وجه الفروق بينهم وبين السابقين في هذا الشأن.

ويتفرع من هذا الموقف الفكري موقف التنافي العربي مع غير العرب من المسلمين، والهجوم الدائم على الفرس والترك، بوصفهم هكذا فرساً وتركاً، وبحسبانهم مع الإسرائيليين يشكلون مجالاً واحداً، فهم سواء كدول للجوار، وهم سواء كدول معادية، والنعي على تاريخ العرب معهم وإدانة ما يتصل في التاريخ بهم، ومع هذا كله تجري صياغة التاريخ الإسلامي المشترك والحضارة الإسلامية المشتركة صياغة عروبية ممتنعة. وبهذا توضع العروبة في صيغة عرقية.

هذه بعض وجوه التنافي في السلوك الفكري، نكتفي بها وننتقل إلى مجال الخلاف بين الفكرتين ومدى إمكان التوفيق بينهما بشأن هذه المجالات.

(٦)

أهم وجوه الاختلاف بين الفكرتيْن في ظني يتعلّق بالجامعة السياسية؛ أي: الإطار العام للدائرة السياسية التي يرسمها كل من الفكرة الإسلامية والفكرة العربية؛ لأن الجامع الإسلامي يقوم على العقيدة ويدور معها ويشمل بذلك العرب وغيرهم،

وإذا كان العرب من أكثر الجنسيات الإسلامية عدداً، فهم لا يمثّلون أكثر من سدس المسلمين، والجامع العروبي يدور في الأساس مع اللسان العربي ويضمّ مسلمين وغير مسلمين، ومسلموه يجاوزون تسعة أعشاره (أكثر من ٩١ في المئة). فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخرى استيعاباً تاماً ولا تندرج تحتها كاملة، وهذا يثير الجدل لدى العروبيين حول أوضاع غير المسلمين من العرب (نحو ٩ في المئة)، كما يثير الجدل لدى الإسلاميين حول أوضاع غير العرب من المسلمين ممن تضمّهم رقعة الأرض العربية وهم يبلغون نحو ١٢ في المئة من مواطني البلاد العربية، وهو أمر يقتضي جهداً توفيقياً في جانبين أساسيين:

أول هذين الجانبين، يتعلّق بمدى العلاقة التي تصل بين الجامعيْن. ولا يبدو لي أنه لدى قوميي العرب وجه اعتراض على مفهوم للجامعة الإسلامية يتضمّن كونها رابطة جهاد ضدّ الأعداء والطامعين ومجالاً للتغذية المتبادلة لتوثيق عرى النهوض والارتقاء. والقوميون المعنيون هنا ينشدون فضلاً عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار بكل أشكاله، نظاماً عالمياً يمكّن الشعوب المهضومة من أن تتضامن في مواجهة أطماع القوى الكبرى، ولا وجه للاعتراض على شعوب مقهورة أن تتجمّع في جامعة جهاد ضدّ القمع الدولي والاستغلال الاستعماري، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة.

ولا يثور هنا أمر يتعلق بالمبدأ التنظيمي لهذه الجامعة من حيث مدى الترابط والاندماج؛ لأن الإطار التنظيمي المتصوَّر للجامعة العربية لم يتحدّد ولم تتبلور أسسه بعد، وهو مرن متروك

لملاءمات الزمان والمكان، مقبول بشأنه التغيّر والتنوّع والتعدّد، وإذا جاز ذلك في النطاق الأضيق للجامع العروبي الأصغر، فهو جائز من باب أولى في النطاق الأوسع والأكثر تنوعاً وتعدداً، وهو الإطار الإسلامي، وأن دعاة الجامعة الإسلامية لا يؤثر فيهم أنهم يدعون إلى مبدأ تنظيمي محدد يضم أمة الإسلام وشعوبها جميعاً. والشيخ حسن البنا أشار مرة إلى «هيئة أمم إسلامية» وهي إشارة تتقبل التعدد داخل إطار مرن، وآخرون أشاروا إلى «عصبة أمم إسلامية».

وعلى أية حال، فحسبنا الآن وإلى مدى الرؤية الزمنية المستقبلية لأهل هذا الجيل، أن يتفقوا على مبدأ التقبّل المتبادل للتصوّرات العامة لهم، وأن يتفقوا على ما يقتضيه هذا التقبل المتبادل من اعتراف بمدى التداخل في الأهداف ومدى ما يفيدهم ذلك من تغذية مشتركة. أما أن تصير الجماعة العربية أو الإسلامية دولة واحدة أو ولايات متحدة أو اتحاد دول أو جامعة دول أو جامعة شعوب، فهو أمر متروك إلى حينه، كل ما يهمنا الآن أن ليس ثمة موقف نظري أو عقدي يحول دون أي من الطرفين من قبول الشكل المناسب لأوضاع الجماعات في الظرف التاريخي الذي يُطرح فيه هذا الأمر.

والمهم أن ينظر ذوو التوجه الإسلامي إلى العروبة بوصفها واحداً من مكونات انتمائهم الشامل، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامي باعتباره جامع نضال تحريري وتضامن يجري بين شعوب ذات تكوين عقدي واحد وذات وشائج تاريخية وحضارية تقيم منهم جميعاً عروة وثقى، وإذا كان العروبيون يحبّذون صلة التضامن الآسيوي ـ الأفريقي، فأحرى بهم أن

يتقبّلوا الصلة الإسلامية الأكثر وثوقاً. وإذا كان الإسلاميون يتقبّلون الوشائج الأضيق باعتبارها من مكونات الانتماء الشامل، فأحرى أن يدخلوا الوشيجة العربية من بين هذه المكوّنات.

وثاني هذين الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة، أي إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، وذلك في إطار الجامعة الإسلامية، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطني الوطن العربي (كالأكراد، والبربر والزنوج... إلخ) وأتصوّر أن كلا الجامعين يمكن أن يقوم بدور التغذية المتبادلة في هذا الشأن، فالإسلام يضمن حقوق غير العرب داخل الكيان العربي، والعروبة تضمن حقوق غير المسلمين.

كان الإنجاز التاريخي للحركة القومية (سواء الحركة العربية أو حتى الحركة المصرية الإقليمية في العشرينيات) أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء أوطاننا، وكفّت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية، وكفّت احتمالات التدخّل من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد، كفّت هذه الاحتمالات التي عرفها التاريخ العثماني، والتي تحققت منذ القرن التاسع عشر على ما هو معروف.

إن ما أنجزه القوميون في هذا المجال هو إنجاز كبير، وعلينا أن نحفظه لمصلحة العرب والمسلمين ولمصلحة تحرّرهم ونهوضهم جميعاً.

والفكر الإسلامي خليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية، وهو خليق أيضاً بضمانها لغير المسلمين من

المواطنين. وإذا كانت مساواة غير المسلمين بالمسلمين هي من صميم المفهوم العروبي لا ينفك عنها من دون أن يفقد بعض جوهره، فإن سيادة الفكر الإسلامي لا يلزم عنه تقرير عدم المساواة، فهذه نقطة اجتهاد وفقه وليست جوهر الدين الإسلامي في ما نعلم. لذلك، يكون من الأحرى بمفكري الإسلام أن يبذلوا الجهد لتفتيق الحلول لهذه المساواة، وأن الحديث فيها قائم والحوار متصل، ويمكن تناولها من بعض جوانبها الفقهية لولا أن المقام لا يتسع.

(٧)

تكلمنا عن وجوه التنافي ووجوه الخلاف، وبقي وجه الاتفاق، ولا أظن أن هذا الوجه يحتاج إلى فضل حديث، وإنّ سبْق الإقرار به هو ما استدعى الشعور بالحاجة إلى المحاورة حول الإمكانات الكبيرة للتوظيف التحرّري والتوحيدي لكلا الجامعين العروبي والإسلامي، وليس حول التداخل التاريخي والفكري والحضاري بين هذين المجالين، ولا حول ما يتيحان من إمكانات للنهوض. وقد كان ولا يزال المميز بينهما في الفكر والسياسة، وفي الماضي وفي برامج المستقبل، هو المميّز بين العموم والخصوص، عموم الإسلام وخصوص العروبة.

المهم أننا عندما نتحاور بشأن الإسلام والعروبة، يتعين علينا أن نميّز بين أوضاع هذا الخوار على المستوى الفكري، وبين وقائع الماضي الملموسة في علاقة أهل كل فريق بأهل الفريق الآخر.

وأياً كانت المرارة والخسائر التي تولّدت من وقائع

الماضي، فلا بد من أن ندرك أن الماضي ذاهب بناسه ورجاله وملابسات وقائعه، وأننا هنا نبحث في الإمكانات الفكرية والسياسية التي تمكّن من رأب الصدوع ولمّ شمل الأمة، وفي إطار هذا الفهم العام، على أهل كل فريق أن ينظروا في وقائع ماضيهم عما ارتكبوه من أخطاء عاقت تحقُّق هذه الإمكانات في الماضي وعاقت الأمة عن الاستفادة من بعض وجوه قوتها الكامنة. وإذا اشتمل الحوار على هذه الجوانب، وجب أن يجري ذلك في إطار حرص مشترك على ألا يستوعب الحوار في أحداث الماضي، وفي إطار فهم مشترك بأن مطالعة الماضي لا تكون إلا لاستدعاء العبرة ولتفادي أخطاء الماضي وسلبياته، أي أن يكون حواراً مقصوداً به تجاوز هذه السلبيات.

أما التنوع في المواقف الاجتماعية فإن احتمالاته شائعة لدى كل من التيارين ووقائعه الماضية متماثلة كذلك، مع الحرص على أن يكون الموقف الاجتماعي والسياسي متلائماً مع ما من شأنه أن يحقق مثل هذه النهضة والعدالة الاجتماعية في إطار سياسات الاستقلال والتحرر والوحدة.

هذه بعض النقاط التمهيدية التي تصلح في ظني مقدمةً حوارٍ بين هاتين الفكرتين.

الفصل السادس

صعود المشروع الإسلامي وتأثيره في مشروع الوحدة العربية(*)

(١)

يتعلق هذا الموضوع بتأثير صعود التيار الإسلامي في مشروع الوحدة العربية، والمقصود بداهة الحديث عن هذا الأمر في الوطن العربي وفي المرحلة السياسية المُعاشة، وقد عايشنا الجدل الذي يثور حول هذا الموضوع منذ الندوة الشهيرة التي كان نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩م، ونشرت أعمالها في نيسان/أبريل من العام التالي، وكان عنوانها: **القومية العربية والإسلام**. ونحن هنا في هذه الندوة نتكلم عن الوحدة العربية، وفي سياق المتغيّرات

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى ندوة: «من أجل الوحدة العربية، رؤية للمستقبل»، ٢٣ ـ ٢٥ شباط/فبراير ٢٠٠٩م بيروت، لبنان (مركز دراسات الوحدة العربية)، ونشر في كتاب: **من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠١٠م).

المعاصرة من حيث النظام العالمي والنظام العربي وظاهرة صعود التيار الإسلامي، ثم الحديث عن الفكر والممارسة ورؤية المستقبل.

والحقيقة أنه فاجأتني العبارات التوجيهية التي وردت ضمن العنوان المنوط بي الكتابة فيه، وهي بنصها: «يجب أن يرتفع هذا البحث عن الصياغات الدبلوماسية التي تنتهي إلى القول بعدم وجود تناقض أو تعارض بين المشروعيْن، وأن يذهب إلى أعماق الأفكار والممارسات في المشروعين للبحث عن مدى إمكان وجود تناقض بينهما وطبيعة هذا التناقض وسبل مواجهته».

فاجأني ذلك لأنه لا يليق أن يوجه كاتب إلى ضرورة أن ينتهي ببحثه إلى نتيجة مسبقة يفرضها عليه هذا التوجيه، وهذا ما لم أجده أبداً في سوابق علاقاتي بالمركز وندواته، وهو في غرابته بعيد عن العلمية والحياد، ثم هو يسمي القول بعدم وجود تناقض بين المشروع الإسلامي ومشروع الوحدة العربية «صياغات دبلوماسية» ويصفها بالهبوط أو السطحية بدليل قوله بوجوب الارتفاع عنها، ثم هو يقرر وجوب الذهاب إلى الأعماق، وهو القول بالتناقض لإثارة الفرقة، ويوصي بالبحث عن ذلك كما لو أن وظيفة البحث هي التفتيش عن وجوه التناقض لإثارة الفرقة، ثم بعد ذلك يطلب مني أنا أن أكتب البحث، وأنا ممن رصدوا جهودهم في التركيز على المشتركات العامة لقوى الأمة وتياراتها، وعلى وجه الخصوص بين التيار الإسلامي والتيار العروبي، كما أنه من نافلة القول إنني من هؤلاء الباحثين العاديين الذين لا يقبلون طبعاً توجيهاً لهم في ما يقولونه بما يهديه إليهم اجتهادهم الذاتي.

(٢)

نحن نعرف أن جمال عبد الناصر في كتاب **فلسفة الثورة** الذي أصدره في بدايات حكومة ٢٣ يوليو في مصر رسم ثلاث دوائر سياسية للنشاط المصري: الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية، وهو إذ أولى الدائرة العربية أخصّ الاهتمام، فلم ينس اهتمام مصر بالحضارة الإسلامية ولا صلة العروبة بالإسلام، وعندما تكلّم عن الدائرة الإسلامية وسعة العالم الإسلامي من إندونيسيا والصين إلى امتداد الإسلام داخل الاتحاد السوفياتي في وسط آسيا إلى الشرق الأوسط، أكد «الإمكانات الهائلة» التي يمكن أن يحقّقها هؤلاء المسلمون بما يشكّل قوة غير محدودة مع بقاء انتماء كل منهم إلى وطنه الأصلي. فالنظر العروبي هنا لا يستبعد إمكانات التداخل مع دوائر الانتماء الأخرى إذا أحسن التنظيم والتوظيف، تنظيم صياغات العلاقات التي تضمّ هذه الأمم والشعوب بالتعاون والاتفاقات، وتوظيف هذه التجمّعات لما يصلح به شؤونها المشتركة.

وإن سؤالاً يثور في هذا الشأن، وهو: لماذا خفتت «الدائرة الإسلامية» في عهد ثورة ٢٣ يوليو في مصر عن الدائرتيْن العربية والأفريقية، ومن المفهوم طبعاً أن الدائرة العربية هي أشدّ وثوقاً من الدائرة الإسلامية؛ لأنها لا تجمع فقط بين أهل العقيدة الواحدة، ولكنها تجمع أيضاً بين أهل لغة واحدة، وبين أهل تاريخ مشترك وأوضاع وظروف متقاربة ومتشابهة حتى في التاريخ الحديث، تاريخ التفتت القُطري المَعيش، ولكن يبقى سبب رئيس لخفوت الدائرة الإسلامية أيام ثورة ٢٣ يوليو في مصر، يرجع

في عنصر منه إلى تعارض أوضاع الأمن القومي ومتطلباته بالنسبة إلى الدول والشعوب الإسلامية في المنطقة الوسطى والغربية من آسيا، وهي على التحديد الأوضاع الخاصة بالشعب العربي من جهة وبكل من تركيا وإيران من جهة أخرى.

نحن نذكر التناقض الذي حدث، بإملاء الظروف التاريخية، في نهاية القرن التاسع عشر بين حركات التحرير في كل من مصر والشام؛ إذ كانت الأولى تتوجّه ضد الاحتلال البريطاني لمصر وبطلب العون من الدولة العثمانية، وكانت الثانية على العكس تتوجّه ضدّ الاستبداد العثماني ويطلب بعض فصائلها العون من الإنكليز في مصر، ونعرف أيضاً تناقضاً مشابهاً حدث بين حركة تحرير عدن من الاحتلال البريطاني التي كانت تستقوي بإمام اليمن، وبين الحركة الديمقراطية في اليمن التي كان بعض عناصرها يفعل العكس.

وقد واجهت حركات التحرير العربية موقفاً مثيلاً في علاقاتها التركية والإيرانية في ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد كانت حركات التحرير العربية موجّهة كلها إلى مكافحة الاحتلال الغربي، انتفضت سوريا ولبنان ضدّ الانتداب الفرنسي، وقامت الحركة الوطنية في تونس والجزائر والمغرب ضدّ هذا الاحتلال أيضاً، وقامت حركات التحرير في مصر والسودان والعراق ضدّ الاحتلال البريطاني، وقام العرب جميعاً يكافحون الاستعمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين، وهو الاستعمار المؤيَّد من الأمريكيين الذين ورثوا الإنكليز في دعم الحركة الصهيونية وتيسير استيلائها على فلسطين.

ودعا الغرب إلى إعادة صياغة علاقات التبعية للأقطار

العربية به بإبرام معاهدات الدفاع المشترك وبإقامة الأحلاف العسكرية التي تسوغ إبقاء قواته العسكرية في هذه الأقطار؛ إذ انتفضت الحركات الوطنية العربية ضدّ هذا المسعى، وهم في هذا السعي وجدوا حليفاً قوياً لهم في القطب الآخر المواجه للغرب الاستعماري في السياسة الدولية وهو الاتحاد السوفياتي، الذي رأى في حركات تحرّر الشعوب الأفريقية الآسيوية عوناً له في مواجهته عداء الغرب له.

وفي المقابل، فإن أياً من تركيا أو إيران لم تعرف الاحتلال العسكري الغربي لها كما عرفته أقطار العرب، ولديهم من خبرتهم التاريخية القديمة على مدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ما يعرفون منه أن جارهم الشمالي المتمثل في روسيا القيصرية ثمّ في الاتحاد السوفياتي كان ينتهج سياسة الاستيلاء التدريجي على أراضيهم الشمالية ويضمها إلى أملاكه، ويدعم حركات المعارضة الموالية له ويشجّعها، ويثير الأقليات العرقية الأورثوذكسية ليفرض الحماية عليهم ضد دولهم، وأن هذه السياسات التي بدأتها روسيا القيصرية صار لها وجه امتداد في الاتحاد السوفياتي مع اختلاف في الأسماء والمسميات أو هكذا وقر في الأذهان متصلاً بالخبرة التاريخية السابقة.

لذلك لم يكن غريباً أن تتوجه مشاعر الأمن القومي في كل من تركيا وإيران ضدّ هذا الخطر الروسي، أو أن تستغل هذه المشاعر لتسويغ سياسة معادية للاتحاد السوفياتي وموالية للغرب، وهذا النظر ليس دفاعاً عن سياسة الأحلاف التي دخلت فيها كل من تركيا وإيران، ولكنه نظر يدعو إلى البصر بما في المواقف من تعقيدات وأوضاع سياسية لا تتفق مع ما كان عليه العرب في

ذلك الوقت. والأمر مرجعه في النهاية إلى أن التقسيم القطري لبلادنا وشعوبنا يؤدي إلى نشوء أوضاع للأمن القومي القطري تفضي إلى تضارب المواقف وتعارضها، كما حدث التناقض بين أحرار الشام وبين الوطنيين المصريين في نهاية القرن التاسع عشر.

وأقصد من كل ذلك أنه كان لخفوت التوجه الإسلامي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين أسباب موضوعية تتعلق بالمواقف السياسية الإقليمية وما فرضت من تناقض، ونحن نلحظ الآن أن هذا التناقض قد انتهى الآن وصارت إيران ضدّ من تسميه الشيطان الأكبر، وهو السياسة الأمريكية الاستعمارية، وضد الحركة الصهيونية التي تقيم دولة إسرائيل، وتركيا صارت إلى نوع من التوازن في سياستها العربية وإلى نوع من المواقف الحادة مع السياسة الإسرائيلية.

نخلص من ذلك إلى أنه يتعيّن أن نلحظ أثر ذلك في نظرتنا إلى الدائرة الإسلامية، بحسبان خفوت عامل مهم من عوامل التناقض بين الرؤية العربية لواقع العرب المعيش وقضاياهم وبين مواقف الدول الإسلامية المحيطة بالعرب.

(٣)

الدكتور محمد شفيق غربال، مؤسس المدرسة الأكاديمية لكتابة التاريخ في الجامعات المصرية، له ملاحظة موحية يقول فيها: «إنّ السادة الباحثين في تاريخ نشأة فكرة القومية العربية، يكثر اهتمامهم بما جرى في لبنان وسوريا من مطالبة بحقوق العرب المهضومة، وبما نشأ من إنشاء الجمعيات العربية

المختلفة في الأيام التي سبقت الحرب العالمية الأولى، ويقلّ اهتمام الباحثين نسبياً بنشأة الأوطان العربية المختلفة، وبالعوامل التي كوّنتها، وبأثر الوعي القومي لهذا التكوّن».

تقودنا هذه الملاحظة إلى وجوب أن ننظر في السياق التاريخي لنشوء هذه الفكرة في كل من أقطارنا العربية، فليس ثمة نشأة واحدة تصدق على الكافة، وهي لم تنشأ في مكان واحد في زمان واحد، ثم انتشرت منه إلى غيره بحزب أو هيئة معينة أو حتى صحيفة محددة، وإذا كانت نشأتها في أرض الشام قد سبقت غيرها، فإنّ ذلك لا يفضي إلى القول بإسقاط التاريخي الموضوعي الذي ظهرت به في كل من الأقطار العربية الأخرى، ذلك لأن ثمة تنوعاً في الظروف التاريخية والتي تفتقت عن هذا الظهور، بسبب الخصوصية الذاتية للمساق التاريخي لكل من هذه الأقطار بعد أن قطعت بعضها من بعض وخضعت لأوضاع متباينة، ولذلك وجبت النظرة إلى النشأة في كل مجتمع وإلى التوظيف في كل سياق.

في أرض الشام ـ كما أشرنا من قبل ـ كان الأحرار في البداية طالبي إصلاح بشأن الجامعة الإسلامية الممتدة عبر الدولة العثمانية، ولم يكن يشذّ منهم إلا أسماء محدودة ومعروفة. وإن دعوة رواد العروبة للحرية بمعناها الحميد لم تكد تظهر بوصفها دعوة إلى الانسلاخ من الجماعة السياسية الإسلامية التي تشخصها السلطة العثمانية، إلا متأخراً على نحو ما تقدمت الإشارة إليه. وإن الدعم الإنكليزي لهم كان يخفي العزم على تقطيع أواصر البلاد العربية وتوزيعها غنيمة حرب بين الإنكليز والفرنسيين، فقامت العروبة من بعد استعادة طابعها الموحد

والاستقلالي في ما تلا ذلك من أعوام، ولكنها حملت بين ثناياها أثر النشأة الأولى بوصفها حركة الانسلاخ من جماعة سياسية أخرى، وغالباً في الحركات الانسلاخية أن تحمل في نسيجها العضوي عنصر خصومة للوضع الذي انسلخت عنه.

كان الوضع المصري مختلفاً كما هو معروف، فإن ثورة ١٩١٩م في مصر ظهرت ثورة وطنية قُطرية تعمل قواها التحريرية ضد الاستعمار في الإطار المصري وحده، راميةً إنشاء دولة مستقلة في هذا النطاق القُطري، ثم بعد سنوات قليلة بدأت الحركة الإسلامية تتجمّع من جديد، وكانت العربية تتلمّس طريقها إلى الوجود وفي بداية الثلاثينيات وبعد أحداث حائط البراق في فلسطين تفتقت الفكرة العربية من أحضان التيار الإسلامي العربي، وحملها أشخاص كانوا ممن يحسبون على هذا التيار الإسلامي، وكذلك من قدامى أعضاء الحزب الوطني الذي كان ذا جذر إسلامي، وكان التوجه العروبي الوليد والتيار الإسلامي يتفقان في أنهما ذوا توجه توحيدي، والفارق بينهما هو فارق خصوص من عموم، لذلك لم ينشب أي عراك بينهما، وبقيا معاً هكذا حتى الخمسينيات عندما حملت الفكرة العربية المضمون العلماني.

وما حدث في مصر حدث أيضاً في بلاد المغرب العربي؛ إذ بقيت الفكرتان العربية والإسلامية مقترنتين، وهما باقترانهما تؤكدان وحدة الأداء الوظيفي في الدعوة إلى الوحدة مع الأقطار الأخرى العربية أو الإسلامية، بفارق لا يعدو أن يكون فارقاً بين عموم وخصوص، ومن مفكري المغرب العربي الذين عرفنا لديهم هذا النزوع من تذوب عروبته في إسلاميته، مثل:

عبد الحميد بن باديس في الجزائر، والثعالبي في تونس، وعلال الفاسي في المغرب، وغيرهم.

ولا أريد أن أزيد في ذكر شهادات من كتابات وأقوال بعض من كبار مفكرينا القوميين تتحدث عن صلة الإسلام بالعروبة وصلة الإسلام بالحركات الوطنية في بلادنا.

نخلص من هذا العرض السريع المعروف إلى الإشارة إلى أصالة اقتران التوجه الإسلامي بفكرة الوحدة العربية باعتبار أن العروبة ليست انسلاخاً عن دعوته، بل هي واحدة من تطبيقات هذه الدعوة، بل لعلها هي الدعوة الأكثر وضوحاً في التطبيق بحكم الوثوق اللغوي والتاريخي المؤيد والداعم.

(٤)

أحاول في هذه الفقرة أن أورد نصوصاً لاتجاهات إسلامية حركية تتعلق بموقفها من العروبة والوحدة العربية. فمثلاً لجماعة الإخوان المسلمين في مصر مبادرة أعلنها المرشد العام للجماعة في آذار/مارس ٢٠٠٤م، ونشرت في كتاب **مبادئ الإصلاح في مصر**، وقد ورد تحت البند الرابع عشر «أهم القضايا القومية» ما نصه: «من منطلق الدور المحوري والاستراتيجي والثقل الحضاري لمصر ومسؤوليتها القومية تجاه شقيقاتها من الدول العربية والإسلامية، وتجاه الإسلام وقضاياه، نود أن نؤكد...»، ثم تحدث عن مقاومة الغاصب الأنغلو ـ أمريكي والصهيوني لأرض العروبة والإسلام وعن فلسطين والعراق والتلويح بضرب سوريا وإيران وغير ذلك.

وفي عام ٢٠٠٥م أعدت الجماعة «مشروع رؤية شاملة» ورد فيه حديث عن العلاقات العربية (الوحدة العربية) فأشار إلى الوطنية التي تعني تحرير البلاد من الغاصبين واستقلالها و«أن المواطنة أو الجنسية التي تمنحها الدولة لرعاياها قد حلّت محل مفهوم أهل الذمة وأن هذه المواطنة أساسها المشاركة الكاملة والمساواة التامة في الحقوق والواجبات. . .» في ما عدا مسألة الأحوال الشخصية، ثم عرض لمفهوم القومية وما يتداخل معه من معاني المجد والعشيرة والعدوان الذي قد نتج من الاعتزاز بالجنس وانتقاص الآخرين، ثم اقترح تحت عنوان «الوحدة العربية» «خطوات نحو الوحدة» في الثقافة والاقتصاد وتطوير مؤسسات الجامعة «والعمل على تطبيق الإسلام»، مع تشكيل عدة مجالس، ثم عرض للدائرة الثانية وهي العلاقات الإسلامية، فذكر أن «التجمّع العربي حلقة وسيطة من حلقات النهضة المطلوبة بين الوطنية والوحدة الإسلامية. . .» وعرض لعالم التكتلات الإقليمية والعالمية.

وفي هذا المشروع ذاته ذكر أن الإسلام لم ينشئ دولاً دينية وأن الأمة فيه هي مصدر الولايات، وأن «المواطن هو الفرد الذي ينتمي إلى كيان سياسي (دول)، وعرض لمفهوم المواطنة والمساواة في الفرص بأوضاع ثلاثة هي التكافؤ في فرص الحياة، وأن الأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شرائعهم، مع تسليم غير المسلمين بحق الأغلبية المسلمة في أن تحكم بشرع الله».

وفي عام ٢٠٠٧م أصدر مرشحو جماعة الإخوان المسلمين في انتخابات مجلس الشورى برنامجاً انتخابياً تضمن فصلاً عن

«رؤيتنا للقضايا القومية الإقليمية والسياسة الخارجية» تعرض للمسائل القومية لفلسطين والعراق وسوريا وإيران والسودان والصومال ولبنان، ثم عرض في السياسة الخارجية حديثاً عاماً عن الدائرة العربية والدائرة الإسلامية والدائرة العالمية، وعرض الفصل الأول للأسس والمقومات ومنها أن الأقباط جزء من نسيج المجتمع، وأنهم شركاء الوطن والمصير، ومتساوون مع إخوانهم المسلمين في الحقوق والواجبات كافة، وفي تولّي الوظائف العامة على أساس الكفاءة والتخصّص وغير ذلك.

وفي آب/أغسطس ٢٠٠٧م ظهر مشروع البرنامج للجماعة سمّي «برنامج الحزب الإصدار الأول»، وقد تضمن الباب الثاني، الخاص بالدولة، أن الدولة المنشودة تعمل «على قيام وحدة الأمة العربية أولاً ثم الأمة الإسلامية في ظلّ التكتلات الكبيرة»، ثمّ عرض للأمن القومي وتحدياته لامتلاك إسرائيل ما يهدّد الأمن المصري ومع احتلال فلسطين وأراضي العرب والمشروعات الأمريكية في الشرق الأوسط الكبير، ومع الإشارة إلى السودان، ومنطقة القرن الأفريقي. ثم ذكر أن من أهداف سياسة الأمن القومي «٧ ـ تحسين وتقوية شبكة علاقات تكاملية مع الدول العربية الإسلامية ودول الجوار الإقليمي وإحياء كل صور التعاون من أجل تفعيل حماية المصالح المصرية في امتداداتها العربية والإسلامية والعالمية»، ومع دعم الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي والاتحاد الأفريقي.

ثم ظهر بعد ذلك بقليل مشروع آخر بعنوان: «برنامج الحزب، القراءة الأولى»، ووُزّع على عدد من الشخصيات ودور الصحافة لأخذ الرأي بشأنه. وتضمّن الباب الأول أن الإصلاح

الشامل مطلب مصري وعربي وإسلامي، وأن من الأهداف أن تستعيد مصر دورها الريادي «في محيطها الإقليمي والعربي والإسلامي والعالمي». وفي الفصل الخاص بالدولة، ذكر «أن الدولة وكيل عن الجماعة السياسية المصرية؛ لذا يكون عليها تحقيق آمال هذه الجماعة في الوحدة العربية ثمّ في الوحدة الإسلامية والتي تمثّل الانتماء الحضاري والديني...». وفي الحديث عن الأمن القومي، ورد توظيف الإمكانات الثقافية والحضارية لمصر لتدعيم علاقاتها وتفعيلها مع دوائر انتمائها الحضارية العربية والأفريقية والإسلامية، وأن أمن مصر «يبدأ دائماً في محيطها الإقليمي والعربي والإسلامي...»، ثم يرد الحديث عن فلسطين، ثم إشارات إلى ضرورة التعاون الاقتصادي «العربي ثم الإسلامي فالأفريقي فالجنوبي، وتحتل الدوائر العربية في هذه السلسلة البداية الصحيحة...».

ولكن هذا المشروع تراجع في حقوق المواطنة عن مسألة أثارت عدداً من الاعتراضات عليه لدى الرأي العام المصري عندما طرح للنقاش العلني؛ لأنه مع المساواة في الحقوق والواجبات وعدم التمييز بين المواطن على أساس من الدين أو الجنس أو اللون، استثنى من بين المساواة منصب رئيس الدولة فأوجب أن يكون من يتولاه مسلماً ذكراً، وأكد هذا المعنى بعبارة أخرى بأن رئيس الدولة أو رئيس الوزراء عليه واجبات دينية في حراسة الدين ممّا يتعارض مع عقيدة غير المسلم، ثمّ أعقب ذلك مباشرة بالقول: إن الدولة المنشودة تعمل «على قيام وحدة الأمة العربية أولاً ثمّ الأمة الإسلامية في ظلّ التكتلات الكبيرة والعولمة، فالأمة الإسلامية أمة واحدة...»، وفي موضع

آخر تحدّث عن المؤسسات الدينية ودور العبادة فعرض للأزهر وغيره ثم عرض للكنيسة المصرية وأشار إلى ما لقيته من دور في خدمة القضايا الوطنية المصرية، وأن الفتح الإسلامي ساعدها وعدّد أدواراً لها في دعم القيم والنشاط الاجتماعي.

نخلص من هذا العرض السابق إلى أن موضوع العروبة والوحدة العربية ثابت في تناوله، وهو يتراوح بين أن يكون قريباً للوحدة الإسلامية وبين أن يكون مقدَّماً عليها ومشمولاً بالاهتمام الأكثر بالنسبة إليها، وإن كان المشروع الأخير تضمّن نوعاً من التفرقة بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين بشأن منصب الرئاسة في الدولة مما يجرح مفهوم المواطنة وقد لقي اعتراضات عديدة من أقلام إسلامية، بما يبدو فيه أنه قد يصير رأياً مرجوحاً.

(٥)

بعد ذكر المثل السابق للمواقف الفكرية لحركة من أهم الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وذكر أمثلة من تفكير يدور بخلد ذويها بالنسبة إلى أمر العروبة والتوحيد العربي، وهي الأمثلة الأكثر حداثة في تاريخها لأنها متعلقة بمشروعات برامج وأهداف جرت على يد نفر منها في الفترة من عام ٢٠٠٤ حتى عام ٢٠٠٨م، فإننا نذكر بعدها مباشرة بعض ما ورد في المؤتمرات القومية الإسلامية الست التي جرت منذ عام ١٩٩٤ حتى عام ٢٠٠٦م، وهي مؤتمرات تمثّل لقاءً بين عناصر مؤثّرة من أهل التيارَيْن القومي والإسلامي، وعلى امتداد يزيد على العقد من السنين.

في البيان الختامي للمؤتمر الأول في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤م ورد «أن المجتمعين طووا الصفحة الماضية في علاقاتهم

بما حدث من سلبيات وجراحات بعد أن تمثّلوا عبرتها. . . (وأنهم) وإن مثّلوا تيارَيْن فكريين وتوجّهين سياسيين إلا أنّ ما يجمع بينهما أكثر بكثير مما يميّز، فعلاوة على الوحدة الجامعة لهما في مواجهة التحديات الراهنة، هناك العزم المشترك لديهما على التجديد الحضاري للأمة، وفقاً للنموذج الحضاري المتميّز بالعروبة والإسلام. . .»، ثم ورد فيه أنهم «يؤسسون منبراً وإطاراً لعمل مشترك دائم لتغيير الواقع الظالم. . .»، وإن العمل المشترك «هو طوق نجاة للأمة. . .» ثم ذكرت القضايا والمهام العربية.

وورد في بيان **المؤتمر الثاني** في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧م أن المؤتمر الأول «أسقط منطق التعارض والتناحر والصدام، وهو في دورته الثانية قد ترجم إرادة التلاقي في إطار استنهاض الأمة. . .» ثم تكلم عن الصراع العربي الصهيوني، وعن علاقة الأمة العربية بدائرتها الحضارية الإسلامية، فعرض لتركيا وإيران ودول وسط وجنوب شرق آسيا وأفريقيا والجاليات العربية والإسلامية، ثم اختتم بعبارة «إن المؤتمر ليس تنظيماً أو حزباً جديداً بل آلية لبث روح جديدة في كل تنظيماتنا وأحزابنا القومية والإسلامية، هي روح التلاقي والتحاور والعمل المشترك لتحقيق أهداف المشروع العربي. . .».

وانعقد **المؤتمر الثالث** تحت شعار «وحدة الأمة دفاعاً عن القدس والأراضي العربية المحتلة»، وذلك في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠م منبهاً إلى «مخاطر انفلات الأمن القطري من الأمن الجماعي العربي الإسلامي» وأن قلب الوطن العربي هو قلب دار الإسلام، ومشيراً إلى وجوب تحقيق التوازن بين «الثوابت العربية

الإسلامية... وبين الانفتاح على معطيات التطور الإنساني...».

وفي المؤتمر الرابع في حزيران/يونيو ٢٠٠٢م أشار البيان إلى ما تحقّق من إنجازات في تطوير العلاقة بين التيارَيْن العربي والإسلامي وسقوط الفجوة المصطنعة بينهما، وجاءت بيانات المؤتمريْن اللاحقيْن الخامس والسادس في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤م، وكانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦م، مؤكدة كسابقاتها عرض المخاطر التي تواجه الأمة في الأقطار المختلفة على تفاصيل وردت وتظهر مدى التوافق بين أعضاء المؤتمر من أهل التياريْن في عرض مشاكل الأمة وبيان طرائق علاجها.

والمعروف أن الحاضرين في هذه المؤتمرات من أهل التيارين هم ممن يفيدون دلالة حقيقية بما يمثلونه من تنظيمات سياسية يتبعونها أو مواقف فكرية يؤيدوها، كما أنهم يرِدون من الأقطار العربية كافة، بما يعني أن ما سبقت الإشارة إليه يفيد دلالة حقيقية لا يجوز أن تُتَجاهل.

ويظهر من استقراء القضايا والمواقف التي كانت مثارة على مدى هذه المؤتمرات الستة التي انعقدت خلال عشر سنوات، أنها كانت قضايا مواجهة مخاطر الأطماع الخارجية للبلدان العربية، وعلى رأسها المسألة الفلسطينية وفضلاً عن العراق والسودان ولبنان، والضغوط الخارجية على غيرها أيضاً، وكذلك قضايا الديمقراطية في هذه البلاد وهذا الاستقرار يوضح أن أهم القضايا التي يتوجّه إليها كلٌّ من التيار الإسلامي والتيار العروبي ويلتقيان عليها هي هذه القضايا؛ لأن موضوع الوحدة يفترض من شروطه المسبقة استعادة البلاد العربية وتحررها ومقاومة النفوذ الأجنبي عليها.

نخلص من هذا العرض السابق إلى أن ثمة جهداً مشتركاً من جماعات مؤثرة وذات فاعلية عالية في الحركات الفكرية والسياسية والشعبية لدى كل من التيارين الإسلامي والعروبي، وأن الموقف التحريري المقاوم للسيطرة الأجنبية مؤتلف، بل يكاد في ظني أن يكون متحداً، وهذا الموقف يتحقّق به وبإنجازه الشرط الأساسي والضروري لأي مشروع وحدوي مستقل ونحن نعلم أن التجزئة صنو السيطرة الأجنبية، وهي من مظاهرها، وأن ضمان الاستقلال في حالات التحرر هو الترابط الإقليمي بين الدول المتحررة، وتلك تجربة التاريخ بالنسبة إلى حركات التحرر العربية عبر الخمسينيات والستينيات والسبعينيات.

(٦)

ننتقل إلى الحديث حول ما إذا كان الفكر الإسلامي يتقبّل ما تقوم عليه فكرة الوحدة العربية من تعدّد الدول الإسلامية؛ لأن الإسلام يشمل العرب وغيرهم من شعوب الترك والفرس والهند وجنوب شرق آسيا وأفريقيا الوسطى والجنوبية، وكذلك هل يتقبّل الفكر الإسلامي تحقّق المساواة بين ذوي الأديان المتعددة ممّن يشملهم وصف المواطنة الذي تقوم على أساسه كل دولة من دولنا، أي هل ثمة مانع فكري إسلامي يحول دون تحقّق وحدة أساسها العروبة؟

بالنسبة إلى تعدّد الدول الإسلامية، فقد أملاه التاريخ على أمة المسلمين منذ أواسط القرن الثامن الميلادي، أي من الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة، منذ نشأت الدولة الأموية في الأندلس مع قيام الدولة العباسية في المشرق. وفي القرن التاسع

الميلادي نشأ أيضاً الأدارسة والأغالبة في المغرب الأقصى والأوسط، وفي القرن العاشر ظهر الإخشيديون في مصر والشام ثم الفاطميون في جوار الدولة العباسية، وظهر في المشرق البويهيون وغيرهم، وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديْين ظهر الغزنويون والبويهيون يتخللون المجال العباسي، فضلاً على الفاطميين في أفريقيا والشام، ثم ظهر السلاجقة وبنو هلال والمرابطون. وفي القرن الثاني عشر ظهر الموحدون في المغرب، والأيوبيون في مصر والشام، ثم ممالك وإمارات عديدة في المشرق. ثم في القرن السادس عشر ظهر العثمانيون والصفويون (فضلاً على المماليك عدداً من السنين قبل سيطرة العثمانيين)، وهكذا.

فالتعدد هنا واقع تاريخي ممتدّ من نحو منتصف القرن الثاني للهجرة حتى اليوم، وهو قد تعايش مع الفقه الإسلامي في عهود سيطرة الفقه الإسلامي وتكامله في أحوال المسلمين، نظماً ومعاملات وقيم سلوك وأخلاقيات، بحسبان أن الفكر الإسلامي كان هو المرجعية الوحيدة لشعوب هذه البلدان، ومن ثَمّ يمكن القول إن الموقف الإسلامي يقبل تعدّد الحكومات في الأوضاع المتعددة للمسلمين، وهذا الأمر إن كان مما يذهب إليه الفقه بحسبانه مما تفرضه الضرورة، فإن الضرورة هنا تعيّن فهمها بحسبانها ما يفرضه الواقع من ضوابط تحدّد حركية التشكل التاريخي للجماعات البشرية، ولا بأس من ذلك في الفكر الإسلامي ما دامت الجماعة السياسية المعينة تسود لديها المرجعية الإسلامية الآتية من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة.

وقد سبق لي في ورقة حديثة قدمتها إلى ندوة مركز دراسات الوحدة العربية الخاصة بالحوار القومي الإسلامي في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧م أن عرضت عدداً من آراء الفكر السياسي الإسلامي المحافظ التي تجيز هذا الأمر وتصله بنظرية الضرورة، ومن الضرورة لدى بعضهم بعد المسافة كما أن ما سبقت الإشارة إليه في الورقة الحالية من برامج حركة الإخوان مثلاً يرى هذا الرأي ويستمدّه من كتابات مؤسس الحركة الأستاذ حسن البنا.

ومن ناحية أخرى بالنسبة إلى مبدأ المواطنة الذي يقوم بين متعدّدي الأديان ممن تضمّهم جماعة سياسية واحدة تقوم الدولة على أساسها، هذا المبدأ بهذا الوصف يحتاج إلى ضمان قيامه إلى البناء الديمقراطي في تنظيم الجماعات لأن الديمقراطية تعني المشاركة في تكاليف الحكم، وهي تقوم على مبدأ المساواة بين المواطنين.

وإذا كان الفقه الإسلامي التقليدي قد أقرّ بالمساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة في الحقوق والواجبات من دون الولايات العامة المتعلّقة بالحكم وأحواله، فإنّ من الفقه الإسلامي الحديث من تجاوز هذا الفقه التقليدي بحسبان أن بناء مؤسسات الدول على مبادئ الديمقراطية يقيمها بحسبانها دولة مؤسسات غير شخصية، يكون القرار فيها صادراً لا من فرد ولكن من جماعة، ويصدر بالأغلبية العددية لأعضاء هذه الجماعة وينسب إلى الهيئة العامة في عمومها لا إلى أشخاص من وافقوا عليه، ومن ثَمّ فإنّه أمكن بذلك القول إن الولاية العامة قد صارت للهيئات لا للأفراد، ويتساوى أعضاء الهيئة في

إصدار قرارها على وجه التساوي بينهم بغير تفرقة بين ذوي دين وآخر ممن يصدق عليهم وصف العضوية لهذه الهيئة، كما أن ما كان يعتبر قديماً عقد ذمة بين المسلمين وغيرهم قد استبدل به وصف المواطنة باعتباره مشاركة بين المسلمين وغير المسلمين ممن تضمهم الجماعة السياسية الواحدة، وهذا النظر مما تعتمده حركات سياسية إسلامية في برامجها ونظرها السياسي مما سبقت الإشارة إليه.

نخلص من ذلك إلى أن رأياً معتبراً يعوّل عليه في الفكر الإسلامي، يعتبر بتعدد الدول في الإسلام وفق ما يفضي إليه الواقع التاريخي من أوضاع، ويعتبر بالمساواة بين المسلمين وغيرهم ممن يصدق عليهم وصف المواطنة في تشكيل هيئات الحكم.

ومن جملة ما تخلص إليه هذه الورقة، هو أن صعود المشروع الإسلامي على أيدي من صعد على أيديهم من حركات إسلامية تحريرية ومجددة هو ذو أثر إيجابي في مشروع الوحدة العربية، مع التحفظ بالنسبة إلى ما أثير أخيراً من قصر رئاسة الدولة على بعض المواطنين دون بعض، وهو اتجاه لا أظنه ذا أثر بعيد، أو بعبارة أخرى: أظنه ذا أثر يتناقص.

الفصل السابع

المشروع النهضوي العربي الديمقراطي(*)

(١)

إن مستقبل الديمقراطية في بلادنا مشروط بعدد من الأدوار التي تشكل البنية الأساسية للبناء الديمقراطي، وبها يكون هذا البناء أكثر ثباتاً وأكفل اطراداً واستقراراً.

وأول هذه الأمور هو الوعي العميق بالتلازم غير المنفكّ بين هدف الاستقلال الوطني والهدف الديمقراطي. وإن أي تصور لا يضع في حسابه الأهداف الوطنية العليا لبلادنا من حيث الاستقلال والنهوض، إنما يكوّن تصوّراً شكليّاً صورياً يعزل الديمقراطية عن سياقها التاريخي وعن أدائها الوظيفي، وهو يفيد استحالة التحقّق لها في التطبيق العملي، فلا ديمقراطية تتحقّق بغير تحقق الاستقلال السياسي. الاستقلال الوطني يفيد حرية الإرادة السياسية، والديمقراطية تفيد التكوّن الصحيح لهذه

(*) دراسة قُدمت في اجتماع نظمه مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٦م في القاهرة، (لم تنشر).

الإرادة السياسيّة الحرة. ومن جهة أخرى، فإنّ الديمقراطية تفضي إلى استهداف الصالح الوطني بالضرورة بالمآل الحتمي لها لأن الديمقراطية تفيد التعبير الأمثل عن الصالح الشعبي، وهو بالضرورة معيار لتحقّق الصالح الوطني.

إن دوران الديمقراطية في المجال الوطني، انبثاقاً ومآلاً إنما يستوجب تصنيف القوى السياسية في المجتمع على أساس من هذا الارتباط غير المنفك بين الديمقراطية والوطنية وإن خصوم الحركة الوطنية هم بالضرورة خصوم الديمقراطية، قوى الحركة الوطنية بتياراتها المتنوعة هي ركائز البناء الديمقراطي، وإن بدا لدى بعضها ضمور في إدراك هذا الارتباط، فإن العمل السياسي لا بد من أن يتجه إلى تنمية إدراكها في هذا الشأن، وذلك استكمالاً لعناصر القوة الاجتماعية والكفاءة السياسية في تحقّق نماء المجتمع.

وثاني هذه الأمور أن مفهوم المواطنة هو ما يشكل البنية الأساسية للبناء الديمقراطي، والمواطنة هو الوصف الجامع للأفراد والجماعات الذي تتشكل منهم الجامعة السياسية وتقوم بهم الدولة، وأن الوصف الجامع والذي تقوم به المواطنة هو ما يتعين أن يقوم به معيار التسوية بين المواطنين، وحيثما توافر هذا الوصف وجبت التسوية التامة بين من يتوافر فيهم ووجبت الصلاحية للمشاركة في النشاط العام بينهم جميعاً.

إن الديمقراطية لا يقوم بناؤها إلا على أسس من التسليم الصادق بالمساواة بين من يكونون الجماعة السياسية التي تشخصها الدولة، في إطار الأوصاف التي تصنفت بها هذه الجماعة، فالمساواة هي حلقة الوصل بين المواطنة

والديمقراطية، تقوم في إطار من تجمعهم الجماعة السياسية التي صيغت الدولة على أساسها، وتفضي إلى المشاركة في أبنية هيئات الدولة التي تشخّص وتحكم الجماعة السياسية.

إن الدولة هي المشخّص العام للجماعة السياسية في عمومها، وسلطتها تنبعث من تمثيلها وتشخيصها لهذه الجماعة، وسلطتها بموجب هذا الانبثاق تفيد حراسة هذه الجماعة والسهر على مصالحها الكلية وتأمينها في مواجهة مخاطر الخارج، وتحقيق الاستقرار والنماء لها في نطاق التوازنات الجماعية بين مكونات هذه الجماعة من أقوام أو طوائف أو طبقات أو فئات، وذلك بما يكفل لكل من هذه العناصر والمكوّنات وجوده الآمن المطمئن ومصالحه النامية في إطار هذه الجماعة السياسية الأشمل.

وإن أول شروط ذلك هو تحقّق المساواة بين من يشملهم إطار المواطنة وتسعهم الجماعة السياسية المعنية، وأن يكون معيار المواطنة هو ما به تنكفل الصلاحية لتولي الشؤون العامة والولايات العامة في الدولة والجماعة. فلا يستبعد مواطن تشمله الجماعة السياسية التي بنيت الدولة في إطارها، ولا يستبعد من صلاحية التولي لهذه الشؤون العامة، ولا يحرم من فرص تبوّء الولايات العامة بموجب وصف دائم معه ولصيق به كأوصاف اللون والعرق، ولا بموجب انتمائه إلى جماعة دينية أو لغوية أو عشيرية من الجماعات الفرعية التي تندرج في عداد من تشملهم الجماعة السياسية.

وكما أن للدولة حدوداً إقليمية وللجماعة السياسية

المشمولة بها نطاقاً بشرياً، فإن ثمة إطاراً فكرياً عاماً يحيط بالجماعة السياسية كلها أو بالغالب من مكوناتها، وهو يشكل القاسم المشترك الأعظم لها من حيث الأهداف والغايات التي تتراضى عليها الجماعة السياسية وترى فيها تحقيقاً لمصالحها العامة المشتركة والحيوية في المرحلة التاريخية المنظورة. منظوراً في ذلك إلى التحديات الكبرى والتي تواجه الجماعة وإلى المخاطر التي تكون محدقة بها، وإلى الأهداف التي تصبو إليها، ومنظوراً في ذلك أيضاً إلى الجماعات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تصبو إلى هذه الأهداف والتي تتماسك مع بعضها بعضاً بما يكفل لها الشعور بالأمن في الوجود الثقافي والمادي.

إن هذا الإطار الفكري العام لا يكون مفروضاً على الجماعة السياسية ولا على أي من عناصرها الفرعية، وإنما يكون مستخلصاً من المشترك العام لمصالحها الجماعية وموظفاً في تحقيق هذا المشترك العام في ضبط إيقاع الخلافات بشأنه وفي إفساحه للتنوع والتعدد والتباين في وجهات النظر الثقافية والبرامج السياسية والاجتماعية والمصالح الخاصة بالجماعات الفرعية، وهو إطار متحرك من حيث التوجه ومن حيث السعة والضيق ومن حيث الأوزان النسبية لمكوناته حسبما يطرأ من مستجدات المخاطر والمصالح بعيدة المدى وحسبما يجد في أطر العلاقات بين مكوناته من العناصر السياسية والاجتماعية والثقافية المذهبية من تطورات.

(٢)

إن الديمقراطية تتشكل من حيث القوى السياسية والاجتماعية والثقافية وفقاً لعلاقات التوازن بين الأساسي والجوهري من هذه القوى، وهي تقيم العلاقات المتوازنة بين هذه القوى بنسبة حجم كل منها في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي إلى غيرها، وبنسبة دور كل منها وفاعليته إلى غيرها، وهي تقيم هذه العلاقات المتوازنة بطرق أساسية: **أولها**، طريق المشاركة، كل بنسبة حجمه ودوره. **وثانيها**، طريق المداولة في أوضاع اتخاذ القرارات فيتحقق التوازن المطلوب بتداول السلطة فترات زمنية محددة. **وثالثها**، طريق الضغوط السياسية الاجتماعية والتي تمكن من مراعاة المصالح الضاغطة، والتنبه إلى هذه المراعاة حتى ممن يصدرون القرار في خارج إطارهم الاجتماعي الثقافي. إن كلاً من هذه الطرق وغيرها يحتاج إلى وجود تنظيم مؤسس ووجود إتاحة لفرص التعبير والتنظيم وغيره على ما سيبدو في ما بعد.

إن مفهوم التوازن السياسي الذي يقوم بين القوى السياسية ذات الفاعلية في المجتمع، هذا المفهوم يقتضي تعدداً في القوى السياسية ذات الشأن في المجتمع، وإتاحة لكل منها الوجود والحركة والنشاط والفاعلية. والديمقراطية لا تعني فقط أبنية دستورية ومبادئ قانونية ونصوصاً تشريعية، فهي فضلاً عن ذلك كلّه تتطلب وجوداً فعلياً ونشاطاً عملياً للقوى السياسية تتولد وتتواجد في ظروف المرحلة التاريخية المعيشة، وكما أن الضمانات القانونية والتشريعية تفيد هذه القوى وتحميها من العسف والاستبداد، فإنّ هذه القوى السياسية الاجتماعية الواقعية

هي ما يكسب الضمانات القانونية والتشريعية محتواها الحق ومضمونها العملي الواقعي.

فالتنظيم الديمقراطي يتطلب سبق وجود قوى سياسية متعدّدة ومتنوعة في المجتمع، وإن علاقات التوازن بين هذه القوى هي ما تقوم الهياكل الديمقراطية بتنظيمها ورسم قنوات التحاور والتجادل بشأنها والتمكين لها من التنافس وأن يحدّ كل منها سلطة الآخر عندما يتولّى الحكم، سواء بالمشاركة أو بالتوالي الزمني أو بالضغوط السياسية والاجتماعية، وواجب التشكل الديمقراطي هو أن يرسم القنوات والهياكل التي تمكن من ترشيد هذه العمليات السياسية وتنظيم حركتها وأساليب التبادل والتداول بين هذه القوى.

إن الديمقراطية هي نظام لا يقوم فقط على إدارة الدولة ومؤسساتها الحاكمة، ولكنه نظام يقوم أيضاً على إدارة المجتمع كله، ذلك أن الدولة تتشكل ولا تدار بمعزل عن حركة المجتمع وقواه وتنظيماته الشعبية والأهلية، بل إن التنظيم الديمقراطي هو الذي يحقّق بالضرورة وبالأساس تنظيم أبنية الدولة وحركتها مع حركة المجتمع وفئاته وطوائفه وطبقاته، وتقاس كفاءة التنظيم الديمقراطي بقدرة هياكله وقنواته على تحقيق هذه الصلة العضوية بين الدولة والمجتمع، وبين سياسات الدولة المتبعة وتوجيهات الرأي العام في المجتمع خارج نطاق الدولة، ومن ثَمّ يتعيّن النظر إلى الديمقراطية لا في مجال تشكيل الدولة فقط ولكن في مجال تشكيل المجتمع الأهلي أيضاً لطوائفه وفئاته وطبقاته.

وتقوم أسس البناء الديمقراطي على عدد من المبادئ، هي أركان البناء وقوائمه:

أولها: مبدأ التمثيل الانتخابي فلا بد من أن تكون أجهزة التقرير ورسم السياسات والرقابة على التنفيذ، لا بد من أن تكون مشكلة بالانتخاب؛ لأن فرداً أو جماعة لا ينفذ قرار له على آخرين إلا إذا كانوا هم من اختاروه فصار مفوضاً عنهم في ما يصدره من قرارات بشأنهم. ولا تقوم ولاية لشخص أو لجماعة على شخص آخر أو جماعة أخرى إلا إذا توافرت هذه الصفة التمثيلية على الآخرين.

إن مبدأ التمثيل الانتخابي لا يتعلق فقط بكفاءة التنظيم الديمقراطي، ولكنه أهم ما يتعلق بشرعية السلطة السياسية وشرعية ما تتخذه من قرارات وإجراءات تتصل بصميم المصالح الوطنية وبمصائر الجماعات الشعبية.

وإن مصداقية التمثيل الانتخابي وصدق أدائه هو فقط ما تعتبر السلطة مشروعة به، وبغيره لا تعتبر كذلك.

وإن مبدأ التمثيل الانتخابي لا يصدق فقط على أبنية الدولة ولكنه يصدق أيضاً في كل تكوّن أو تشكيل جماعي تشارك فيه جماعة من البشر لتحقيق أهداف معينة وتختار لإدارة شأنها المشترك جماعة منها تنوب عنها في التقرير والتنفيذ وإدارة الشؤون اليومية ورسم الخطط وتحقيق السياسات، سواء كان ذلك يتعلق بنشاط اجتماعي كالجمعيات الخيرية أو الثقافية أو يتعلق بنشاط اقتصادي كشركات المساهمة وغيرها.

ثانيها: مبدأ الجماعية في اتخاذ القرار، فإن المشاركة

الجماعية في اتخاذ القرار هي وحدها التي تُكسب القرار صفته العامة؛ لأن الشأن العام دائماً شأن جماعي يتعلق بصالح الجماعات، وإن الفرد لا يستطيع التخلص من فرديته إلا بمشاركة آخرين له في التفكير والتقرير، ولا يتناسب مع عموم المصالح إلا عموم النظر وعموم التقرير بشأنها.

هذا من حيث أصل المشروعية في اتخاذ القرار، ويضاف إليه أن من خلال الجماعية يمكن أن تتكاثر وجهات النظر في فحص جوانب المسائل المطروحة والمدروسة، ومن خلالها يمكن أن تتشارك اتجاهات متعددة لمصالح اجتماعية متنوعة في ضبط الحلول وتحقيق أفعل أداء بأقل أعباء اجتماعية وبغير إفراط ولا تفريط، وبها أيضاً يمكن أن تتكامل في دراسة الموضوعات والتقرير بشأنها عدة تخصصات عملية وفنية تمكّن من تحقيق العلمية والموضوعية في فحص الأمور وفي إدراك الحلول.

ثالثها: مبدأ التعددية، فلا توازن بغير التعدد، وسلطة الدولة تؤول إلى الاستبداد ما بقيت الدولة هيئة واحدة، تضم في جهاز واحد أو في هيئة تنظيمية واحدة كل مكنات النظر والفحص والتقرير والتنفيذ. وإن أي جهاز أو هيئة حتى وإن كان جماعي القرار، تصير له ذاتية خاصة تحيط أفراده وتشملهم، فيصير الأمر بين استبداد الفرد واستبداد الجماعة المحدّدة في هذا التكون. وتجارب الأمم والدول في هذا الشأن أكثر من أن يشار إليها.

والتعددية المقصودة هنا هو أن تتوزع سلطة الدولة على عدد من الهيئات والمؤسسات التي تتشارك في الأداء التام من بعد للعمل العام، تحقيقاً وتقريراً وتنفيذاً ومراقبة. والدولة بوصفها الهيئة المشخّصة للجماعة السياسية والحارسة لمصالحها بعيدة

المدى والمحقّقة لنفعها لا بد من أن تتوزع سلطتها بما يكفل لها التوازن الداخلي وحماية أجهزتها ضدّ الاستبداد ومراقبة نشاطها وهيئاتها ومؤسساتها بعضها لبعض. وإن سلطة الدولة المقيدة غير الطليقة لا تقوم بحصر السلطة جميعها في أي من هيئاتها أو مؤسساتها، وإنما تكون بإقامة الدولة ذاتها على أساس جملة من الهيئات والمؤسسات التي تقيد بعضها بعضاً وتحدّ بعضها من إطلاق بعض، وهذا ما تعارف عليه الفكر السياسي والدستوري باسم السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، ثم ما يرد بعد ذلك من هيئات للرقابة وما تعارف عليه علم الإدارة باسم السلطة المقيدة.

إن تنوع الهيئات والمؤسسات التي تتكون منها الدولة يوجب رسم سلطات كل منها واختصاصاته على أساس من ضمان قيام التوازن بين بعضها بعضاً وضمان استبقاء هذا التوازن ولا يقوم كل منها بواجباته في الحدّ من سلطة الأخرى إلا بأن يكون محدود الاختصاص ومستقلاً في تكوينه وفي استمرار وجوده عن السلطة التي يحدّها، فلا يقوم توازن إلا بقيام الأوجه المعتبرة من استقلال كل من الهيئات المتوازنة عن الأخرى، سواء في أصل تشكيله المؤسسي أو في استمراره وأن يكون محكوماً ومنظّماً بما لا يتوقف على رغبة الهيئة الأخرى وإرادتها.

إن ما تعارف الفكر السياسي والدستوري على تسميته بـ«السلطة التنفيذية» أو «الحكومة» هو ما يسيطر وحده على أدوات السياسات وتنفيذها، وهو من ثَمّ ما يسيطر وحده على أدوات العنف المشروع وما يسيطر وحده على مالية الدولة جباية

لها وصرفاً لها في النفقات المرسومة ومن ثَمّ فهي ما تملك أهم وسائل السطوة والنفوذ والقدرة على إمضاء المشيئة، وهي كذلك تملك ما يستوجبه التنفيذ من تنظيم هرمي وحشد للكفاءات وأهل الخبرات الفنية، وهي ما تملك أيضاً السيطرة على أهم أجهزة جمع المعلومات مما يزيدها سلطة وقدرة وهي من ثَم قوية بذاتها وما تملك وتسيطر عليه من مال وسلاح وتنظيم هرمي وخبرات فنية ومعلومات.

إن ما يوازن هذه السلطة من هيئات الدولة الأخرى يحتاج إلى مزيد عناية واهتمام لدعم وجوده المستقل وتقوية نفوذه على أجهزة التنفيذ، تحت شعار أن من لا يسيطر على القوة المادية من هيئات الدولة ومؤسساتها، يتعين أن يكون هو المسيطر على هيئات التنفيذ الحائزة هذه القوى المادية، ولا تتأتى هذه السيطرة إلا بدعم مبدأ سيادة القانون، وإحاطة الحكومة بقوى الرأي العام وتنظيماته وهيئاته الأهلية ذات الاتصال الوثيق بسلطة التشريع الرقيب الشعبي الرسمي على سلوك الحكومة ونشاطها، ولا يتأتى ذلك أيضاً إلا بدعم استقلال القضاء وإحاطته بضمانات التسيير الذاتي لإرادته من دون تدخل في شؤونه القضائية أو الإدارية. وإن الدولة بما تملك من وسائل الهيمنة المادية لا تعمل إلا من خلال مبدأ الشرعية الذي تقبض عليه هيئة التشريع المنتخبة من الشعب، بما تصدر من تشريعات وبما تراقبه من تشكيل وزارات السلطة التنفيذية، وهو ذاته المبدأ الذي يحسم القضاء المنازعات بشأنه ويراقب الحكومة في تصرفاتها.

(٣)

إن من أهم ما تفتق عنه التنظيم الحديث للدولة العصرية هو الفصل بين الشخص القائم بالعمل العام وبين العمل الذي يقوم به، وذلك حتى لا تتخصص المهام العامة للجماعة وتنحصر في أشخاص محدّدين لمدة طويلة تندمج فيها الوظيفة العامة في الشخص ويندمج الشأن العام في الشأن الخاص. وإن ما سبق ذكره عن مبدأ الجماعية في اتخاذ القرار وعن مبدأ التعددية في إجراء الشؤون العامة مما يشكل الالتزامُ به كوابحَ مهمة ضدّ الاندماج بين الشأنين الخاص والعام وضد هيمنة الفرد على شؤون الجماعة، وإن نظم الإدارة الحديثة تحرص كل الحرص على هذا الفصل والتمييز بين شخص المكلف بالعمل العام وبين العمل العام ذاته، حتى من حيث المكان الذي يؤدي به العمل، ومن حيث زمانه أيضاً، ومن حيث أدواته.

ومن أهم وسائل هذا التمييز وضمان استقلال العمل العام عن شخص من يمارسه هو مبدأ التأقيت في شغل الوظائف العامة للجماعة، فلا يستمر شخص واحد في أداء عمل واحد مدة طويلة، وهذا مبدأ يستوجب الاتباع في كل شأن عام سواء كان الشخص يشغل موقعه بالتعيين أو بالانتخاب وسواء كان عمله تنفيذياً أو تشريعياً، ولا يصدق ذلك على الأشخاص الطبيعيين فحسب. ولكنه يصدق أيضاً على الهيئات والمجالس. ومن ثم وجبت الدورية والتأقيت في تولي الأفراد للأعمال وفي بقاء المجالس التمثيلية أيضاً، فلا يزيد الوجود ولا شغل الأعمال للفرد ذاته أو للهيئة ذاتها عن سنوات تتراوح من الأربع

سنوات وسبع سنوات حسبما يظهر من استقراء نظم الحكم والإدارة.

إن التأقيت يستوجب التداول للسلطة بوصف أن التداول هو أصل من الأصول الواجبة الصون والاتباع لضمان التحقيق العملي للنظام الديمقراطي، ولئلا تصير الهياكل الديمقراطية التنظيمية محض تصورات وواجهات؛ لأن طول المكث الشخصي في أعمال الدولة يؤول في الغالب الأعم إلى الهيمنة الفردية، ويشكل اختراقاً لضوابط العمل الموضوعي العام المتميز عن شخوص القائمين به، كما أن التداول هو نوع من أنواع المشاركة في الشأن العام بين عدد من الأفراد. وتأتي المشاركة بطريقة تنوع شخوص المشاركين وتنوع مواقفهم السياسية والاجتماعية والفنية والعلمية عبر الزمان.

والأهم من ذلك أن تأقيت تولي الأعمال العامة وضمان تداولها هو الشرط الضروري المسبق للوجود الفعال للنظام الحزبي. ولا يقوم نظام حزبي إلا بتعدد الأحزاب، ومن ثَم كان مبدأ الحزبية إما أن يقوم بالتعدد وإما ألا يوجد أصلاً في الواقع الفعلي؛ لأن الحزب الواحد يندمج في الدولة وتصير المسيطرة عليه، وينتقل القائمون على الحزب إلى مراكز الحكومة مستخدمين سلطاتهم حتى على الحزب ذاته؛ لأن الحكومة هي الأقوى مالاً وعتاداً وتنظيماً، وهي إن انفرد بها حزب واحد استوعبته وأذابته في هياكلها، وإن عصمة الأحزاب إزاءها أن تتكاثر وتتعدد وتتشارك في مداولة سلطة الحكومة بتأقيت التولي وتداوله معاً.

إن النظام الحزبي هو ما يشكل رابطة الوصل الضرورية،

بين الدولة وسلطاتها وبين الجماعة السياسية المعبّر عنها باسم «الشعب»؛ لأنّ الحزب هو ما ينشأ في إطار جماهير الشعب وهو ما يعبّر عن أي من تيارات الشعب الاجتماعية أو الثقافية ويبلورها ويصل بمصالحها ومطالبها إلى مؤسسات الدولة، وهو التعبير السياسي عن أي جماعات الشعب ذات التميز الاجتماعي أو الثقافي. ومفاد كونه تعبيراً سياسياً أنه ينقل رؤية هذه الجماعة ومطالبها ومصالحها إلى أجهزة التقرير والتنفيذ في الدولة.

إن ما يصل الجماعة السياسية الشعبية بالدولة عبر قنوات التنظيم الديمقراطي للمجتمع هو **أولاً**: التشكلات الحزبية من جانب المجتمع الأهلي وحركته وفئاته وطوائفه وطبقاته وفرقه، وهو **ثانياً**: المؤسسة التشريعية للدولة من حيث كونها تُشكَّل بالانتخاب، وهي التي تفرض شرعية قراراتها التشريعية على الأجهزة التنفيذية، وهي التي تراقب سلطة التنفيذ وتمنحها ثقتها فتبقي قيادتها أو تحجب الثقة فتزول، والمؤسسة التشريعية التمثيلية والأحزاب السياسية هي معاً جسر التواصل بين الشعب والدولة من الجانب التنظيمي، ومن هنا تظهر أهمية تأقيت تولي المهام العامة وتداولها؛ لأنه بغيرهما لا تقوم تعددية حزبية فعلية، وبغير التعددية الحزبية لا يقوم اتصال بين الجماعة السياسية والدولة، وتضمر مؤسسة التشريع بوصفها سلطة مستقلة من سلطة التنفيذ وتستوعب في الجهاز الإداري للحكومة.

وما دامت الأحزاب هي التعبير السياسي عن الجماعات الاقتصادية والثقافية والإقليمية والعشيرية فإن حراك المجتمع يشملها على الدوام؛ لأن الجماعات المشمولة بالشعب في كل دولة إنما تتنوع مصالحها وطلباتها في كل من مراحل التاريخ

التي تمر بها الجماعة، وتتعدد الأوضاع بتغير الظروف السياسية والاجتماعية، وتتعدل موازين القوة والضعف في علاقة كل منها بغيرها في داخل الجماعة السياسية المشمولة بالدولة. وكل ذلك يقتضي تعديلاً في الموازين السياسية والاجتماعية وتنويعاً في الرؤى والمطالب.

إن كل ذلك يقتضي إتاحة الحرية في تكوين الأحزاب بغير موانع تملكها الدولة والسلطة التنفيذية أو يملكها الحزب الحاكم بالنسبة إلى ما ينشأ أو يراد إنشاؤه من أحزاب وتنظيمات سياسية جديدة. إن حرية التكوين الحزبي لا تفيد فقط في تيسير تشكل الاتجاهات السياسية الجديدة التي يسفر عنها التطور الاجتماعي التاريخي في أي مجتمع، وإنما هي تفيد أيضاً في أنها تشكّل تحدّياً دائماً للأحزاب الموجودة وكي تبقى على صلة بالجماهير وتراقب بحرص ما يطرأ من تغيّرات في البيئة السياسية للمجتمع، وأن تجتهد في تعديل برامجها وسياساتها وتشكيلاتها وفقاً لذلك بما يستبقي فاعليتها وحيويتها.

وإذا كانت حرية تكوين الأحزاب يمكن أن تفضي إلى نوع من التكاثر الصوري بلا عائد سياسي للشعب من ورائه، فإنّ هذا الوجه السلبي لا يعادله الوجه السلبي الذي يفضي إليه حتماً منع وجود أحزاب جديدة أو التضييق عليها؛ لأن ذلك من شأنه أن يحرم المجتمع من جهود جماعات فنّية طواقة للعمل والتعامل مع الجديد، كما أنه قد يفضي إلى ترهّل الحركة الحزبية القائمة واسترخائها وجنوحها إلى الوجود الصوري والعمل الرتيب.

(٤)

إن التعدّد لا يستفاد منه ولا ينتج أثره بتعدد مؤسسات الدولة وهيئاتها ولا بالتعدد الحزبي سواء اجتمع هذان النوعان أم افترقا، ولكنه يلزم له أن تكون القاعدة الاجتماعية للجماعة السياسية مبنية على أساس من تعدّد التشكيلات والتكوينات الاجتماعية الشعبية. وإنّ هذه التكوينات الشعبية ليست تكوينات سياسية بطبيعتها مثل الأحزاب، ولكنّها تجمّعات شعبية اجتماعية تقوم عليها الحياة الحزبية وتشكّل البنية الاجتماعية الأساسية التي تقوم عليها الأحزاب.

إن الناس لا تحيا أفراداً بل هم جماعات دائماً، وهم جماعات تتصنّف وفقاً لمعايير متعددة، ومن هذه المعايير الطبقي الاقتصادي وتظهر منه النقابات العمالية واتحادات الفلاحين والحرفيين، كما يظهر منها أيضاً جماعات أصحاب الأعمال وغرف التجار والصناع، ومن هذه المعايير المعيار المهني وتظهر به وتتصنف النقابات المهنية، ومنها كذلك المذاهب المختلفة داخل أهل كل دين وملة، ومنها أيضاً معيار القرابات النسبية وبها تتصنف القبائل والعشائر حيث توجد في المجتمع، ومنها كذلك المعيار اللغوي حيث يقوم به خلاف داخل الجماعة السياسية، ومعيار التحدّد الإقليمي الجزئي؛ حيث يكون مميزاً لجماعة فرعية معيّنة في داخل المجتمع.

إن هذه التشكيلات الاجتماعية على تعدّدها وتنوّعها موجودة في المجتمعات دائماً ومنها تتشكل الجماعات الفرعية المشمولة بالجماعة السياسية العامة التي تقوم الدولة على تشخيصها، وبها يتماسك نسيج المجتمع لحمة وسداة، وبها أيضاً تتشابك العرى

الاجتماعية مما تقوم به هذه الجماعات من عناصر التماسك الاجتماعي، شريطة أن يكون لكل من هذه التشكيلات الاجتماعية المؤسسات المشخصة له الراعية لوجوده ولمصالحه وتكون على قدر من انتظام يكفل للمندرجين فيها إمكانية التعبير الصادق عن أنفسهم، وأن يكون كل منها في تكوينها المؤسسي قادرة على إدارة شؤونها الذاتية في إطار مراعاة الصالح العام للجماعة السياسية الشاملة للجميع.

إن تجارب الأمم والشعوب تكشف أن هذا الانتظام المجتمعي في الفئات والطوائف والطبقات في الهيئات الفرعية التي يجمع كلاً منهم، هو مما يشكل البنية الأساسية للنشاط الشعبي الديمقراطي المنظّم، وإنه بقدر ضعف هذه التكوينات أو غيابها بقدر ما يكون النشاط الحزبي بعد ذلك معوقاً، وبقدر ما يكون الوزن النسبي للجماعات الشعبية في مواجهة الحكومات وزناً مختلاً لصالح الإرادة الشعبية.

وإذا كان يخشى من ضعف الانتماء الشعبي الشامل إلى الجماعة السياسية بسبب القوة الزائدة لهذه الجماعات، فإن العكس يخشى منه أيضاً، وهو خفوت الإرادة الشعبية وضعف الأحزاب وسائر الجماعات الأهلية وتزايد سيطرة قوة الدولة المركزية. وإن الشعب إن تناثر أفراداً هو أصلح البيئات لتوليد الحكومات المستبدة المستندة إلى الإرادة المطلقة للحاكم الفرد.

(٥)

وينبغي التنبه إلى أنه لا مخالفة بين الديمقراطية والشورى، والديمقراطية نماذج تنظيمية أسفرت عنها تجارب الشعوب في

العالم، وهي نماذج تطرح نفسها على الشعوب كلها لتأخذ منها وتنتفع بما تراه نافعاً لها في العصور الذي تعيش فيه. فنظم الانتخاب مثلاً هي أساليب تنظيمية لتحقيق مبدأ التمثيل السياسي واختيار الجماعات لمن يتولّى شأنها العام في كل مرحلة، والأحزاب هي التشكيل المؤسسي الحديث للفرق السياسية ولذوي المذاهب ولتجمّعاتهم في كل زمان ومكان، والتعددية السياسية هي ما تعدّدت به مذاهب المسلمين في السابق وجاء ذلك توسعة عليهم وتنويعاً للحلول والبدائل بتنوّع المجتمعات والبيئات وتغيّر الأحوال والأزمان.

ووحدات المجتمع الأهلي هي ما كان للمجتمعات السابقة السبق في تشكيلها وما كان يعود إليها الفضل في الإدارة الذاتية لشؤون الجماعات الفرعية وتوفير الخدمات وإدارة المرافق لأهل كل بيئة وصقع.

والشورى مبدأ عام يتصل بالأكثرية في دراسة الأمور والبحث فيها وفي إصدار القرارات من بعد. وهذا المبدأ العام يتحقّق بأشكال متعدّدة وبأساليب تطبيق ونماذج تنظيم تتغير وتتعدّل بحسب احتياجات البيئة وأوضاع الظروف التاريخية. وقد جاء الأمر بالشورى في القرآن الكريم أمراً مجملاً، بالمنهج القرآني في إجمال ما يتغيّر من الأحكام وتفصيل ما لا يتغير، فجاء إجمال الأمر بالشورى كاشفاً عن السعة في التغيير والتعديل في النماذج التنظيمية التي تتشكل بها الشورى ويتحقّق بها المبدأ المأمور به في الشريعة الإسلامية.

إنّ الفقه الإسلامي في ما بلغه الفقهاء والمسلمون المحدّثون في بلادنا قد ترجّح به هذا النظر، وترجّح لديهم التمييز بين

الإطار المرجعي للفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية ووجوب الصدور عن أصولها ومبادئها، وبين أساليب الترجيح بين الآراء في ما تسعه نصوص الشريعة من تنوّع في الأحكام الموضوعية وتعدّد المذاهب والآراء، وبين النماذج التنظيمية التي يمكن تشكيل مؤسسات الشورى بها، وفقاً لمبادئ التمثيل والجماعية والتعدّدية، وهي كلها مقبولة ومتبعة في الراجح من مذاهب المسلمين، بل هي لازمة لأنه يتحقق بواسطتها التطبيق الأمثل لها في العصر الحديث.

(٦)

والخلاصة أن موضوع الديمقراطية هو موضوع كيفية تحقق الإدارة الذاتية للجماعة السياسية، وتحقق الأهداف المشتركة لها.

أولاً: إن الأسس التي يقوم عليها البناء الديمقراطي ولا يقوم إلا بتوفّرها أو لتوفيرها هي:

١ ـ استقلال الذات الحضارية للجماعة من حيث التكوُّن العقدي والثقافي والتوحُّد في اللغة والتكوين النفسي المشترك، وبما تبلورت به الجماعة من تشكُّل ثقافي تاريخي.

٢ ـ الاستقلال السياسي الذي يتمثّل في تأكيد تحرّر الإرادة السياسية للجماعة من إمكانات الإملاء الخارجي عليها، واستبقاء التحرّر والسعي لكفّ الضغوط الخارجية، فإذا كانت عرفت نظم حكم مستقلة غير ديمقراطية، فإنه يستحيل قيام نظم ديمقراطية غير مستقلة.

٣ ـ الاستقلال الاقتصادي؛ لأنّ ذلك من الوجوه الأساسية لتحقّق الأمن القومي للجماعة السياسية، ويشمل السعي لتوفير إمكانات التنمية الاقتصادية المعتمدة على الذات وتجنب أكبر قدر من الضغوط تأتي من هذا الجانب.

٤ ـ مراعاة اعتبارات الأمن القومي الإقليمي بالسعي لتحقيق التوازن السياسي والعسكري الذي يمنع التهديد الخارجي بما يشكّله من ضغوط على الإرادة الوطنية.

ثانياً: إن الفاعلية الديمقراطية مشروطة بما يأتي:

١ ـ وضع الجماعة السياسية وما تتمتع به من قوة تماسك وترابط وتمثّلها لسائر الجماعات الفرعية ذات الأثر في المجتمع وبما يتناسب مع حجمها ووزنها الاجتماعي.

٢ ـ الأهداف المشتركة التي تلتقي عليها الجماعة السياسية بقواها وجماعاتها الفرعية المتنوعة، ووفقاً للثقل النسبي لكل منها إزاء الأخريات.

٣ ـ الإقرار بشرعية القوى ذات الأثر في الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية، واعتبارها كلها من عناصر تكوّن الجماعة والإقرار بمساهمتها كلها في الصالح العام للجماعة السياسية.

٤ ـ كفاءة الأجهزة المؤسسية المساعدة التي تنتظم فيها الجماعات والقوى المتنوعة ذات الأثر في الحياة العامة، وقدرة هذه الجماعات على التعبير عن الذات من خلالها.

٥ ـ ترابط مؤسسات الدولة والانسجام الحادث بين أجهزتها.

الفصل الثامن

عن المواطنة والشورى وتطبيق الشريعة الإسلامية أفكار في العملية والممارسة(*)

من أهم قضايا الحوار القومي الإسلامي قضايا تطبيق الشريعة الإسلامية وما يرتبط بها من قبيل المساواة في المواطنة والشورى.

ولا يكفي في مناقشة هذه القضايا العموميات والمسائل المنهجية دائمة التكرار، ولكن من المهم التطرق إلى تفاصيل المسائل العملية والممارسة. وفي هذا نورد الأفكار التالية حول هذه القضايا الثلاث، وحول قضية رابعة وثيقة الصلة بهذا الحوار في حد ذاته، ألا وهي «نقد التيار الإسلامي»، بالإضافة إلى مناقشة قضية خامسة تتعلق ببعض المشاكل الثقافية الحاضرة.

(*) في الأصل مداخلات المستشار البشري في حلقات الحوار التي تضمنتها الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان: الحوار القومي ـ الديني. وهي منشورة في كتاب: الحوار القومي ـ الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٩م).

أولاً: عن الشريعة الإسلامية

أفضّل أحياناً أن أتكلم في التفاصيل، شعوراً مني أننا نحتاج إلى أن نغذّ السير في الطريق، وهذا يتطلب الاستعداد بكثير من الحلول للمسائل المنهجية والمسائل العملية، لذلك فإنني لا أفضّل لنفسي أن أتكلم عما إذا كانت الشريعة واجبة التطبيق أم لا؛ لأن الخلاف حول هذه النقطة، لا أقول انحسم ولكن أقول إنه استنفد حججه من كلا الطرفين. ولا أظن أن لدى أي منا جديداً مهماً في هذا الشأن من الناحية الفكرية. وقد صار هذا الخلاف في أيدي الحركات السياسية والاجتماعية لتحسمه من حيث مدى التأييد الشعبي وموقف النخب السياسية والاجتماعية بشأنه.

وأتصوّر أن ما يجب أن نهتم به أكثر في ندوتنا هذه هو الأوضاع المنهجية والمشاكل الملموسة. وحلّ المشاكل العامة المتعلّقة بهذه الأمور هو ما يساعد على حسم الخلافات حول الأفضليات العامة المتعلّقة بأصل تطبيق الشريعة أو أصل إبعادها، فلتكن مباراتنا في الإنجاز في ميدان القدرة على الإنجاز حفظاً للجماعة وقوة تماسكها وقدرتها على المقاومة والنهوض في المستقبل، وأقصر حديثي على بعض النقاط المنهجية. فما دامت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت ويشكل وضعاً إلهياً من الأحكام، وبين ما هو متغيّر واجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء، فإنّه ستكون لدينا القدرة على حفظ أصول الشريعة، وفي الوقت نفسه نعمل عقولنا في المجال الفسيح المتاح للاجتهاد، بما يحفظ الشريعة ويرعى مصالح العباد ويشيع العدل بينهم.

والمجال الاجتهادي هو المجال الاجتماعي التاريخي في الفكر الإسلامي وفقهه. وفي هذا المجال ينبغي ربط الحلول الفكرية بوظائفها الاجتماعية، وهو ما يعني الربط بينها وبين مقاصد الشرع الإسلامي في حفظ الدين وجماعة المسلمين وحفظ العقول والأعراض والأموال. إن لكل حكم ديني أثراً في التاريخ والمجتمع، ويمكن أن يتأثّر بعمل التاريخ والمجتمع. والعقيدة نفسها تتأثر في قلوب الرجال بالسياسات التي تتبع وبأوضاع الحياة المضروبة على الناس، فتقوى وتضعف وتنتشر وتتقلص. ونحن يجب أن نتعامل مع تلك الأسباب، وإدراكنا لها هو ما ييسر علينا معالجة تلك الأوضاع المعالجة الحافظة للدين والجماعة.

إن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين منذ القرن الماضي لم تتّخذ شكل محاربة الإسلام من حيث هو عقيدة، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح عليه من حيث هو نظام للحياة، ولم تكن هذه الأساليب لو اتبعت مما يؤدي إلى إضعافه؛ لأن المحاربة والهجوم من شأنهما أن يستفزا لدى المسلم دوافع التمسّك والتجمّع والمقاومة؛ إنما كان الأسلوب الأكثر نجاحاً هو تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة تجعلها قائمة على تعارض مع تصوّرات الشريعة الإسلامية وأحكامها وكذلك تغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة.

وقد جرى هذا الأمر لا بطريق الإقناع وتبادل الرأي، ولكنه جرى في الأساس بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع

التقليد والمحاكاة، وذلك في أساليب العيش والعلاقات بين الناس في مختلف وجوه النشاط، ولما استتبت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب بدأ يظهر تعارض بين «واقع الحياة» وبين فقه الشريعة وفكرها، وبدأ الفقه الإسلامي يحاصر بين بديلين: إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع، وإما أن يتّهم بالجمود والعجز عن ملاحقة الواقع.

وأتصوّر أنّ الحكم على الفقه بالتجدّد لا يتأتى من قدرته على ملاحقة مثل تلك المظاهر، ولكن التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحدّيات التي يفرضها الواقع والتاريخ في زمان ومكان معينين على الجماعة الإسلامية، وأن تكون هذه الاستجابة مما يحفظ مصالح الجماعة، ومفاد الاستجابة لتحدّيات الواقع أن مقياس التجديد إنما يستخلص من واقع مجتمعنا المعاصر وقضاياه الحيوية، فهو ليس مقصوداً به إسباغ بردة الدين على أنماط السلوك الغربية، وهو ليس مقياساً نستخلصه من واقع مجتمع آخر ولا من نماذج مجتمعات الغرب المعاصرة، وهو ليس مقياساً صورياً مقصوداً به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية إفساحاً للرخص وتضييقاً للعزائم.

ويحتمل أن تتطلب الاستجابة لتحديات الواقع مزيداً من الضبط والتضييق في بعض الأمور، وسيعتبر هذا تجديداً، وهذا ما نراه في بعض فتاوى ابن تيمية التي راعت ظروف عصره في مجتمعه، وهو ما نراه في بعض الفتاوى التي منعت التجنّس بجنسية المستعمرين، مقاومة لسياسة الاستيعاب الاستعماري التي كانت تجري في المغرب العربي.

وهذا النوع من الاستجابة يمكن أن نتوقعه من مواقف فقه

الشريعة في ما يتعلق بقضايا التنمية والنهضة المستقلة ومقاومة التبعية، وقد نجد مثالاً له في تحديد مجالات استثمار الأموال ومجالات الإنفاق وتحديد الاستيراد مما ينفع الجماعة الوطنية.

ثانياً: المساواة في المواطنة

كما أجرى الفقهاء قديماً تفرقة فقهية مهمة أساسها اختلاف الواقع في معاملة من فتحت بلادهم صلحاً ومن فتحت عنوة، وتأثر بها جداً ميزان الحقوق والواجبات في البلاد المختلفة. يمكن أن نجد لبعض وقائع التاريخ المعاصر آثاراً يجب أن تنعكس على الأوضاع الفقهية وموازين الحقوق والواجبات، فمثلاً تأثر نظام حقوق غير المسلمين في عصور ما بعد الفتح بحقيقتين:

أ ـ أن المسلمين كانوا قلة من الناحية العددية بالنسبة إلى شعوب البلاد المفتوحة.

ب ـ أن المسلمين كانوا القوة السياسية ذات اليد الطولى في عالم ذلك الوقت.

وكان العنصر الأول يثير حذر إذابة المسلمين في غيرهم، وكان العنصر الثاني يمكنهم من فرض النظام الذي يمكن من حفظ هذا الوجود المتميز. والآن، تغيّر هذا الوضع من طرفيه، فلم يعد المسلمون أقليّة في كثرة مغايرة بل صاروا هم الكثرة الغالبة بحيث يزول عنهم حذر الذوبان في غيرهم.

وثمة نقطة أخرى، فإذا كان الفقه اتسع في الماضي لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحاً أو

عنوة، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين في بلادنا قد شاركوا المسلمين في حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الاثنين معاً في حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوروبيين والغربيين في القرن العشرين. ومن ثَمّ وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخي أثره الحاسم في تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين في بلادنا.

ومن ناحية أخرى، فإنّ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها لدى الرأي الغالب من التوجه الإسلامي المؤثّر في زماننا. ولكن يبقى عدد من نقاط المساواة لا تزال غير معترف بها لدى الراجح، وهي تتعلّق بمؤسسات الدولة الكبرى، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء. والفقه الإسلامي المعاصر يحتاج إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر في الأوضاع الفقهية التي استقرت تقليدياً منذ الماوردي وأبي يعلى.

إن الفقه التقليدي في الولايات العامة والأحكام السلطانية صدر عن تصور بناء الدولة على أساس «الرجل الواحد للولاية الواحدة»، بحيث تؤول وظائف الإمارة والولايات العامة جميعها على أساس بحث ما يتوافر في الفرد من صلاحية القيام بالعمل المطلوب تأديته. والتطوّر التنظيمي المهم الذي حدث هو الاستعاضة عن ولاية الفرد بولاية الهيئات. ووجهات هذا التطوّر تتراءى في ما يأتي:

أولاً: إن القرار صار يصدر عن عدد من الهيئات وليس عن هيئة واحدة، ذلك أن عدداً من الهيئات تتداول القرار وهو مشروع وتتعهده بالبحث حتى يتم تكوينه بعد مروره عليها جميعاً.

ثانياً: إن الهيئة ليست فرداً ولكنها جماعة ذات نظام خاص، والقرار الذي يصدر عنها إنما يصدر بإرادة جماعية وليس بإرادة فردية، وتتكون الإرادة الجماعية بطريق التصويت على القرار أو بأي طريق آخر من طرق استخلاص الإرادة الجماعية.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى سلطة القضاة، تغيرت وظيفة القاضي من وجهين: **أولهما**: أن وظيفته الماضية كانت تتجاوز حد تطبيق القاعدة القانونية إلى مجال استخلاص القاعدة القانونية؛ أي: كان يقوم بوظيفة شبه تشريعية في ذلك الوقت. وهذه الوظيفة انحسرت عنه الآن وصار القاضي مقيّداً بعدد ضخم من القواعد القانونية التفصيلية والإجراءات المحدّدة سلفاً. وكل هذا انتقص من ولايته. **وثانيهما**: أن نظام المحاكم لم يعد يقوم على أساس القاضي الفرد، إنما صار القاضي هيئة مكوّنة من ثلاثة أو خمسة أو سبعة... إلخ، وصارت المحاكم على درجتين أو ثلاث، ومن ثَمّ صارت ولاية القاضي ولاية قصيرة لم يعد يملكها قاضٍ فرد بل هي شائعة في عدد من الأشخاص.

والخلاصة: أنه تحوّل من تنظيم مؤسسي يقوم على الفرد إلى تنظيم مؤسسي يقوم على الجماعة وينتظم في هيئات، والولاية العامة لم يعد يملكها فرد بل صارت في صورة الجماعة المنتظمة في هيئة معينة. وعلى هذا النحو يمكن أن تتوافر معها إمكانات المساواة في تولّي شغل هذه الولايات، أو الاندراج في الهيئات ذات الولاية؛ لأن الولاية العامة صارت للهيئة وليس للفرد.

ثالثاً: عن الشورى

كنت عازماً على ألا أتكلم في العموميات حتى لا نعيد إنتاج حواراتنا بطريق التكرار القائم على مدى عشرات السنين، وحرصت أن أتكلم عن تحبيذي الحديث في الأمور التفصيلية، وكنت في ذلك أتبع الروح التي أتصور أنها ظهرت في أغلبية بنود جدول أعمال الندوة، فهذا هو ما سيجمعنا.

قلت من قبل: إن النقاش لن يكون مجدياً لو رجعنا القهقرى كل يوم، لنتكلّم في أصل تطبيق الشريعة أو أصل رفضها بحسبانها حكومة دينية، وقلت في ورقة العمل التي قدّمتها: إنه لا حوار إذا كان هناك وجه من وجوه التنافي بين الحركتين؛ لأن التنافي يعني أن ليس هناك أرض مشتركة. وعندما تتكرر الاعتراضات نفسها عشرات المرات ويتكرر الإيضاح نفسه عشرات المرات أيضاً، فإن ذلك لن يثير السأم فقط، ولكن قد يثير الشعور بعدم جدوى الحوار. أرجو ألا نصل إلى هذا الحد، ولكننا سنصل إليه ما بقينا نتكلم في العموميات وحدها.

في ظني أن موضوع الشريعة الإسلامية لا يزال مطروحاً؛ لأن الشريعة ليست بنداً مستقلاً بذاته من بنود النقاش ولكنها وجهة تُعرض بها المشاكل وتوضع الحلول. قيل: إن الاحتكام إلى الشريعة يوقع في مخاوف التكفير، وأنا أتساءل أليس النظام العلماني هو نظام التكفير وهو تهمة الخيانة للدولة أو للحزب أو للزعيم.

قيل: إن الشورى في الإسلام تختلف في مدى كونها

ملزمة، وأنا أتساءل: هل الشورى في النظام العلماني متفَق على كونها ملزمة؟ الفقه الإسلامي بين مُلْزِم بها وغير ملزم بها، والمذاهب العلمانية الغربية هي أيضاً منقسمة بين ملزم بالشورى وغير ملزم بها مثل الفاشية والنازية. وقيل عن عدم وجود الضمانات، وأقول ما هي الضمانات العملية في الدولة العلمانية؟

قيل: إن الفقيه في الإسلام يقرر باسم الدين وهذا خطر، وأنا أتساءل: أليس هذا هو الوضع نفسه بالنسبة إلى من يقرر في الاتحاد السوفياتي باسم الماركسية أو من يقرر في أي من حكوماتنا القومية باسم مصلحة الوطن، والله يعلم هل في ما تقرر مصلحة للوطن فعلاً أم لا؟!

كل مفسر يفسر قاعدة قانونية أو يقرر لها إنما يفعل ذلك باسم القانون سواء أكان مستمداً من الشريعة أم من القوانين الوضعية، القاضي في بلادنا يقضي باسم الشعب أليس في ذلك نوع من القداسة؟ المعارض في الإسلام يعارض الحكومة التي تحكم باسم الإسلام فالقداسة شائعة بينهما.

أقصر حديثي على بعض الملاحظات:

أولاً: أرجو أن يكون من حق الجميع بموجب حقّهم في المواطنة أن تبسط أمامهم وجهات النظر الإسلامية، وأن يبيّن الفارق بين الأحكام القطعية الثابتة وبين الآراء والاجتهادات الفقهية التي يمكن أن يؤخذ منها ويترك، وأن يجري الحوار حثيثاً حول الجوانب التطبيقية والتفسيرية لإمكان الوصول إلى الصياغات التي يمكن أن تحتضن أغلبية إيجابيات تجاربنا

التاريخية وخبراتنا، وذلك في الإطار العام للشرعية المهيمنة الآخذة من الشريعة بما يستجيب لحاجات البيئة والعصر، ويتوخّى جلب المصالح ودفع المفاسد بما ينسجم مع الأعراف وعادات التعامل الجاري.

ثانياً: إن ثوابت الشريعة الإسلامية وضعت في القديم أنماطاً من العادات والأعراف كانت قائمة في البلاد التي دخلها الإسلام، ولكن لفقه الشريعة أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انضواؤه تحت بردة الشرعية الإسلامية. واغتنى فقه الشريعة الآن بهذه التجارب كثيراً، وبالمثل فليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة بعدد من نماذج الحاضر، حتى ما نتج من هذه النماذج من حضارات أخرى، ونقصد بـ«النماذج» تلك الأصناف المستحدثة والأنماط العديدة من العلاقات بين البشر ومن أبنية المؤسسات التي يلائم أنواع الأعمال المطلوبة وضروب الأنشطة الاجتماعية المبتغاة في مجتمعاتنا في هذا الزمان.

على أنه في هذا المجال ينبغي الاعتناء بأمور ثلاثة: **أولها**: أن يكون «النموذج» المطلوب استحضاره مما يفيد حقيقة بيئتنا المحلية، فلا يرد بحسبانه مجرد تقليد مجتمعات أخرى أو حضارات غازية، ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا إلى هذا الأمر في إطار دوره الفعال في الاستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعاتنا؛ **ثانيها**: أن نفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه وبين الأساس العقدي والأيديولوجي الذي تولد عنه في بيئته الأصلية، فالنظام النيابي هو نموذج تنظيمي يمكن استدعاؤه ولا حاجة إلى أن يشمل هذا

الاستدعاء الأساس الأيديولوجي الذي قام هذا النموذج عليه في الغرب، وهو الأساس العلماني المتضمّن في فكرة سيادة الأمة بالمعنى الغربي المقصود منها؛ **وثالثها**: وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقدي والحضاري السائد في البيئة المستدعى عليها.

إننا نجد مثالاً على ما نعنيه في الفقرة «ثانياً» في الجهد الذي بذله التقنين المدني المصري الصادر عام ١٩٤٩م؛ إذ استدعى عدداً من الأحكام من القانون المقارن ثمّ فصل تماماً بين الحكم ومصدره، ولكنه لم يربط هذه الأحكام بالفكرة المستفادة من الشريعة الإسلامية.

وبالمناسبة فإن السنهوري في المرحلة الأخيرة من حياته كان يدعو إلى استقاء القوانين من الفقه الإسلامي، وقد أشرت إلى ذلك في دراسة تشرفت بتقديمها في إحدى ندوات المركز سنة ١٩٨٤م.

رابعاً: في نقد التيار الإسلامي

ملاحظاتي ليست من قبيل النقد الداخلي وهي ليست نقداً ذاتياً، إنما هي ملاحظات أقرب إلى الجانب التاريخي والفكري لباحث يهتم بهذه الجوانب.

لقد نشرت كتاباً عن ثورة ٢٣ يوليو نقدتها فيه نقداً كما لو كان داخلياً، والآن أنتقد الحركة الإسلامية بقدر ما يسمح لي الوقت نقداً كما لو كان داخلياً. وأقول «كما لو كان» حتى لا أحمل غيري تبعة ما أقول.

والحقيقة أن النقد الداخلي علامة على الحيوية والنشاط، فمن لا يعمل لا يخطئ، ومن لا يعترف بخطئه لا يرجى له سعي إلى كمال، وأقصر حديثي على نقطتين أوردهما بإيجاز.

أولاً: يرتكز الفكر السياسي للحركة الإسلامية على ركيزتين: الجامعة الإسلامية كجامع سياسي للأمة، والشريعة الإسلامية كإطار مرجعي عام وأساس للشرعية في المجتمع.

ودراسة فكر الحركة الإسلامية منذ ظهورها يظهر منه أنها لم تكن تستبعد الجامع العروبي بحسبانه رابطاً من روابط الجامع الإسلامي الأعم، بل لعلها احتضنت التوجه العربي ورعته وهو وليد بمصر في الثلاثينيات وكانت أول من نبه الناس في مصر إلى قضية فلسطين.

كما أن موقفها من الشريعة الإسلامية لم يكن يستبعد منهج الاجتهاد والتجديد في تطبيق الأحكام، وهي قد بنت فكرها على فكر رشيد رضا ومحمد عبده، إلا أن قيام الحركة الإسلامية أثار حساسية المسيحيين في بلادنا.

والحق أن مؤسسي الحركات الإسلامية في بلادنا في ذلك الوقت كانوا يلتزمون في سلوكهم وفي نشاطهم وفي أقوالهم وكتاباتهم مراعاة الدقة والتفهم والمجاملة، ولكن الجهد الفكري الفقهي الذي يؤسس الدعامة النظرية لهذه المواقف لم يكن قد بُذِل بعد. والصورة الآن في ما يبدو لي قد انعكست، فالجهود النظرية والفقهية تبذل بشكل يمكّن من الاطمئنان إلى أنّ هناك حركة تنظر إلى علاقة المسلمين بغير المسلمين من المواطنين برغبة صادقة في بناء المساواة على أساس نظري وطيد.

والجامدون في النظر لهذه المسألة تُحمَّل مواقفهم على المعتدلين، لذلك يجمل بتيارات الاعتدال السياسي الإسلامية أن تبذل في هذا الأمر من النواحي العملية جهداً مضاعفاً لبيان وجهتها، ولإزالة آثار ما يجنح إليه غيرها مما قد يُحمَّل عليها، ولدعم وحدة الشعب في مواجهة المخاطر المحدقة.

ثانياً: إن من طبيعة الدعوة الإسلامية أنها لا تتعلق بالوظيفة السياسية فقط، وهي بخلاف كل التنظيمات السياسية الأخرى تقوم بدور تربوي سلوكي وإيماني وفكري، وإذا جاز لنا التعبير: إنها تقوم بالوظيفة التربوية الوجدانية التي كانت تؤديها الطرق الصوفية قديماً (بعد ترشيدها) وتقوم بوظيفة فكرية من نوع ما تؤديه المعاهد الدينية الأزهرية، وتقوم بوظيفة سياسية من نوع ما تؤدّيه الأحزاب. كل ذلك نراه تقليداً قائماً منذ الثلاثينيات. والملاحظات التي أحاول أن أفرغها على هذا الوضع أن هذه الوظائف المتعددة تتكاثر أحياناً على حساب ما يتطلّبه العمل السياسي من دراسات واسعة ومتعددة للواقع السياسي والاجتماعي، والأحزاب القائمة ومدى قربها أو بعدها، والأهداف المشتركة ونقاط الخلاف وأثرها في التقريب والإبعاد، وموقف السلطة، ثم ما يطرأ دائماً على كل هذه الأوضاع من تغييرات وما يحتمه ذلك من اتخاذ سياسات تؤثر في القوى الأخرى لمصلحة التقريب أو لمّ الشمل حيثما يمكن أن يكون هناك وجه للتقريب ولمّ الشمل، في القضايا المشتركة على المدى القريب أو البعيد.

خامساً: عن المشاكل الثقافية الحاضرة

كثيراً مما يصلح في هذه الخاتمة قلته في ورقة العمل التي قدمتها في البداية وفي المداخلات السابقة. أضيف إلى ذلك تحديدات عامة جداً تصل إلى الساحة، وهذه أهميتها.

نحن نعاني ثلاثة أمراض أساسية: التبعية، والازدواج، والتفتت.

١ ـ **التبعية**: هي لَحاق سياسي واقتصادي بالغرب. هذا في ظني لا خلاف حوله، إنما الخلاف هو حول ما جرى ويجري من اللحاق الثقافي العقدي أيضاً، لذلك أقصر الإشارة هنا على هذا الوجه.

وفي ظني أن هذا اللحاق الثقافي يتّخذ الآن صيغة له تردّدت في هذه الندوة كثيراً وهي صيغة «المعاصرة» التي تقوم فكرتها المتضمّنة بين مثقّفينا على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعاً، وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة ومدى جدارتها بالعيش في هذا الزمان أو مدى تخلّفها عنه، فالمعاصرة تأخذ اليوم معنى «الجامع».

وأخشى أن تكون بدأت تحتل في وعي بعض مثقفينا مكاناً على حساب أي من «جامع الإسلام» أو «جامع العروبة»؛ فللمعاصرة اليوم في وعي عدد من مثقفينا معنى أممي. ويبدو ذلك في مواقفهم السياسية وتطبيقاتهم الفكرية.

ضرر هذه الفكرة أنها تحل بالتدريج محل «جامعَي الإسلام والعروبة»، وضررها أنها تقيم قياساً من شأنه أن يجعل المجتمعات الغربية في قمة سلم «العصر» ويجعل شعوبنا كلها

على درجات من هذا السلم تقترب من القمة أو تبتعد بحسب اقترابها من تقليد ظواهر الحضارة الغربية أو ابتعادها عنها. وضررها أيضاً أنها تنشئ وثاقاً بين شعوبنا والغرب، وثاقاً يجمعنا إلى الغرب بعلاقة الحاكمية له والتابعية لنا، فيصير حاكماً ومثلاً.

٢ ـ **الازدواج** بين الموروث والوافد في النظم والمؤسسات والأفكار والقيم، وبين أساسيْن للشرعية السياسية والاجتماعية، **أحدهما** يرد من الدين **والآخر** يرد من الفلسفات الوضعية الغربية ويتراءى على وجه الخصوص في النظم القانونية والمؤسسية وفي التعليم.

هذه الظاهرة أوجدت انفصاماً في المجتمع هَوَى من فاعليته وشتّت من قوة التماسك فيه، وأوجد صراعاً ظلّ يعمق داخل المجتمع، في جميع مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي أنساقه الفكرية وقيمه وعاداته ونماذج العيش فيه.

إن أية قوة يتحول حسابها إلى صفر إذا شُقت نصفين ووضع بين طرفيها علامة الطرح لا علامة الجمع. بمعنى أن أية قوة تُمحى إذا جُزِّئت وأثير الصراع بين بعضها وبعضها الآخر، فينطرح بعضها من بعض بقدر ما تكون القوتان المتقابلتان متكافئتين.

والحاصل: أنه على مدى القرن الأخير لم يعمّق الصراع فقط في كيان الأمة، إنما كانت كفّتا الميزان تتّجهان باطراد نحو التعادل؛ إذ كان الموروث يقلّ حجمه ويضيق نطاقه في النظم والمؤسسات، وكان الوافد يتّسع حجماً ونطاقاً، وقد قاما معاً

قيام التعارض والتصارع، وبهذا اتّجهت الحصيلة العامة للقوى الاجتماعية الوطنية في تصدّيها للمخاطر الخارجية، اتّجهت نحو التناقص والاضمحلال، فمع اتجاه المتنافسين إلى التساوي تتجه الحصيلة إلى نقطة الصفر.

وهذا يتّضح في ما نشاهد من عزم خائر وقوة واهنة سواء في مواجهة مشاكل الخارج أو في مواجهة مشروعات النهوض الداخلية. وعلى الرغم من ارتفاع الصوت والجلبة تزداد ضموراً وتهافتاً بعد أن صار يأسنا بيّناً.

٣ ـ **التفتت**: أي: تفتت الجامع السياسي للمسلمين والجامع السياسي للعرب إلى أشلاء من الأقطار والدول والجماعات، وبعض وجوه هذه المشكلة كان مجال الحوار في هذه الندوة وبعضها كان مجال حوار ندوة المركز في العام الماضي، وليس لدي مزيد حديث في هذا الشأن، ولكنني أقول: إنه إذا كان ثمة مشكلة قابلتنا في ندوتنا هذه فهي عند التحقيق مردودة إلى العنصرين الأولين: المعاصرة كجامع أممي، والازدواج.

الفصل التاسع

المواطنة والجماعة
من منظور الإسلام السياسي(*)

(١)

الجماعة السياسية

أقصد بها هذه المجموعة من البشر التي تتحدّد وفقاً لتصنيف معين، يقوم على وصف فعّال، يصدق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات البشرية، وذلك متى كانت الأوضاع التاريخية قد رشحت الجماعة المصنفة بهذا الوصف بأن تقوم بوظيفة محدّدة لحماية صالحها المشترك البعيد المدى.

(*) دراسة قدّمت في ندوة أعدها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «الحوار القومي ـ الإسلامي» في الإسكندرية ٢٠٠٧م، ويليها الرد على المناقشات. ونُشرت في كتاب: الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م).

فثمّة وصف يلحق بالجماعة ويميّزها عن غيرها، وثمّة وظيفة تؤدّيها الجماعة المتميزة بهذا الوصف. وإن البشر يجمع بينهم عدد من الأوصاف تمتاز بها جماعاتهم، وهي أوصاف تشكلُ معايير للتصنيف، بعضها يكون عاماً، وبعضها خاصاً، وبعضها يكون حيوياً لوجود الجماعة، وبعضها أقل حيوية، وبعضها أدوم في استمراره الزماني، وبعضها مؤقت نسبيّاً.

والجماعة تشكّل تاريخي تنشأ وتقوم وتبقى عبر مراحل تاريخية ممتدة، وهي باعتبارها تشكّلاً تاريخياً تقوم بالأوصاف التي تتميّز بدرجة عالية من العموم والدوام، فتشمل في عمومها مجموعات واسعة من البشر، وتمتد في دوامها إلى ما يجاوز حياة الجيل الواحد والأجيال المعدودة، وتحسب آثارها لا بالآحاد المعدودة من الأفراد، ولا بما تحيط به أعمار الرجال.

ولم تتفق التجارب التاريخية للبشر في هذا الشأن إلا على أوصاف معدودة، تولِّد هذه الدرجات العالية من العموم والدوام، وهي علاقات النسب أولاً التي تشكلت بها القبائل، ثم ما جاوز ذلك من عامل اللغة والدين، وكل ذلك في إطار من التجاوز الجغرافي الذي يمكن من التعامل المستمر، وفي إطار من الامتداد التاريخي الذي تنشأ به الأنا المشتركة.

تتجمع هذه الأوصاف في الأفراد، وتتداخل دوائر الانتماء إليها بين الجماعات، ثم يكون على أحداث التاريخ ما يرجح وصفاً على وصف في تشكّل الجماعة، فيصير الوصف الحاكم لغيره الذي تتكون به الجماعة السياسية.

إن المجتمع أي: مجتمع يتكوّن من وحدات انتماء أو

دوائر انتماء لا حصر لها، وهي تتنوع من حيث معيار التصنيف الذي جمع الأفراد في كل منها، فيكون أساسها الدين أو المذهب أو الطريقة الصوفية، أو الملّة أو المشرب الثقافي، أو الطائفة، أو يكون أساسها اللغة، أو اللهجة، أو نوع التعليم، أو المهنة، أو الحرفة، أو يكون أساسها معيار العمل الوظيفي لجيش أو جامعة أو غيرهما، أو يكون أساسها الإقليم، أو الحي، أو القرية، أو الجهة، أو يكون أساسها النسب إلى قبيلة أو عشيرة أو أسرة.

وبسبب تنوع معيار التصنيف، فهي تعتبر وحدات انتماء جامعة، ولكنها ليست بالضرورة وحدات مانعة؛ بمعنى أن المندرج في إحداها لا يندرج طبعاً في غيرها من جنسها، ولكنه يندرج في غيرها من غير جنسها، لاختلاف معيار التصنيف الذي ميّز كلاً منها عن الأخريات، ومن ثَم فهي وحدات أو دوائر متداخلة ومتشابكة، وتشكل حلقات غير منفصلة.

وهذه الوحدات أو الدوائر ليست متداخلة، ولكنها متغيّرة ومتحركة بين بعضها بعضاً، كشأن كل الظواهر الاجتماعية، فهي ليست ثابتة الحدود على الدوام، وإن منها ما يضمر أو يضيق، وفيها ما ينمو أو يتّسع، وفيها ما تضعف قوته الجاذبة، كما تختلف وتتنوع العلاقات بين بعضها بعضاً، بما تزكّيه أوضاع المجتمع، وظروف التاريخ، وما يطرأ من أحداث.

ولكن يبقى من كل هذه معايير التصنيف الذي تقوم به الجماعات السياسية حسبما تكشف الخبرة التاريخية ـ عامل الدين والمعتقد الذي قامت به جماعات سياسية دينية من المسيحية والإسلام إلى الماركسية، ويبقى عامل اللغة الذي

قامت به جماعات سياسية قومية، وكذلك عامل النسب الذي قامت به قديماً المجتمعات القبلية.

هذا عن الجماعة السياسية، والأصل تاريخياً أن تقوم الدولة على أساس جماعة سياسية متبلورة ومحددة، وذلك لأن الدول هي التكوين المؤسسي الوظيفي الذي يدير شؤون الجماعة، فيكون حارساً لأمنها في مواجهة مخاطر الخارج عليها، ويكون حامياً لعلاقات التوزان بين القوى والجماعات الفرعية التي تشملها الجماعة السياسية، ويكون مشرفاً على أنشطتها الأخرى، ولكن الأصل العام قد نجد كثيراً من الأمثلة التاريخية التي تنتقص منه بفعل غوائل الصراعات، اعتداءً واستعماراً وإخضاعاً.

(٢)

والمواطَنة في ظني هي صفة للفرد الذي ينتمي إلى جماعة سياسية معينة، تكون قد قامت على أساسها الدولة؛ أي: هي الصفة التي تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصف سياسي قامت الدولة على أساسه. إن الدولة بموجب حاكميتها للجماعة السياسية وإدارتها لشؤونها العامة تكون ذات سطوة عليها، وبهذا الأداء يظهر في المقابل وصف المواطنة، بحسبانه وصفاً سياسياً يتحدّد به الطرف الآخر في العلاقة داخل الجماعة. وفي الفكر السياسي القديم كان الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة هم الرعية، بحسبان ما يتعلّق بواجب الدولة في رعاية شأنهم، ثم تطوّرت العلاقة النظرية بين الدولة الحاكمة والمحكومين إلى ضرورة أن يكون المحكومون مشاركين في الحكم بأسلوب تنظيمي ما، مثل الانتخابات ووجوه الرقابة المتعدّدة وتداول

السلطة، فصار المحكومُ ـ الطرفُ الآخر في العلاقة مع الدولة الحاكمة ـ هو المواطن. وظهر مفهوم المواطنة بحسبانه وصفاً يشير إلى المحكوم المشارك في الحكم، ويعتمد أساساً على كونه أصل الجماعة السياسية، معرفة باسم «الوطن».

ومن هنا يتعيّن القول إن وصف المواطنة باعتباره وصفاً يتعلّق بالطرف الآخر في العلاقة مع الدولة، هذا الوصف يتعيّن أن يصدق على كل من تشملهم الدولة بحاكميتها، ويخضعون لولايتها، والمعيار هنا لا يتعلّق فقط بالوصف الذي قامت به الجماعة السياسية وتميّزت عن غيرها، ولكنه يتعلق بالنطاق الذي قامت على أساسه الدول وأخضعته لحكومتها، ذلك لأن صور اشتمال سلطة الدولة على جماعات سياسية تضم أقليات فيها، هي صور متحققة في الواقع وتسفر عنها الحقيقة التاريخية في عدد من الحالات الماضية والحاضرة.

ومن ثَمّ يتعين الجزم بأنه حيث تضم الدولة إلى سلطانها جماعات من البشر لا يتصفون بالوصف الذي اتصفت به الجماعة السياسية الأغلب، حيث تقوم هذه الحالة ـ وهي عديدة ـ يتعين أن يكون وصف المواطنة صادقَ التحقق في كل من يضمهم سلطان الدولة، وإن اختلفت أوصافهم السياسية، وإن لم يكونوا يتصفون بالوصف السياسي الذي قامت الدولة على أساسه.

الأصل النظري أن تقوم الدولة على أساس جماعة سياسية واحدة، تحدّدها وتتحدّد بها، فتهيمن على من يصدق عليهم وصفها الجامع، وحدهم ومن دون غيرهم، والدولة في القانون الدولي العام تتضمن شعباً وإقليماً وحكومة. وهذه العناصر

الثلاثة تضعها الصياغة القانونية على مستوى الأهمية ذاته، إلا أن هذه الصياغة ليست دقيقة؛ لأن ثمة عنصراً أساسياً هو الركن الركين للدولة، وهو: الشعب؛ أي: الجماعة السياسية، وثمة مجال ضابط لهذا الركن بالنسبة إلى سيادة الدولة وهيمنتها، وهو: الإقليم، وثمة نتيجة لذلك وهو: الحكومة. وإذا كان مناط الدولة شعبها، وجوداً وعدماً، بحسب الأصل، فإن هذا الأصل لم يتحقق دائماً بسبب ما يعرفه تاريخ الشعوب من كرّ وفرّ، ونصر وهزيمة، وقوة وضعف.

ولذلك، إذا اشتمل إقليم الدولة على غير واحدة من الجماعات السياسية، أو اشتمل أشكالاً من جماعات سياسية، بموجب ما حدث من تقسيمات للحدود السياسية، أملتها علاقات القوى بين الدول الأقوى، فإن ذلك يعكس خللاً في موازين العلاقات بين المواطنين داخل الدولة المعنية. وهنا يبرز دور «المواطنة» بحسبانه وصفاً حاكماً للعلاقة بين دولة وشعب، بمعنى لزوم أن يكون هذا الوصف هو مناط إيجاب الواجبات واستحقاق الحقوق، ومناط المشاركة في الشؤون العامة.

فإذا كانت الدولة تقوم على جماعة سياسية واحدة وجب أن تصاغ مؤسساتها من حيث التكوين العضوي لها، ومن حيث الشاغلون لمناصبها الرئيسة وذوو الإرادة والنفوذ فيها، والقابضون على مفاتيح حركتها، ووجب أن يكونوا ممن يضمهم الوصف الغالب المميز للجماعة السياسية التي قامت على أساسها الدولة، وألا يقوم مانع من شغل مناصبها يتعلق بمن توافر فيهم الوصف العام المذكور، ولا أن يقوم بالعرف العملي المطبق ولا بالقانون النافذ ما يمنع ذوي الانتماءات الفرعية من

تولي مناصب الدولة وشغلها، ما دامت انتماءاتهم الفرعية مندرجة تحت شمول الانتماء العام الذي تبلورت به الجماعة السياسية وانبنت به الدولة.

(٣)

عادة ما ينظر فقهاء المسلمين القدامى مثل الماوردي إلى المسلمين بحسبانهم جماعة سياسية واحدة، الأصل أن يحكمها إمام واحد، وهم يستندون في ذلك إلى حال المسلمين في صدر الإسلام، ورفضهم منذ وفاة الرسول (ﷺ) أن يكون للأمة أكثر من إمام واحد، لذلك كانت النظرة الغالبة عليهم عند النظر في تعدّد الأئمة أنه فتنة؛ لأنه لا يقوم نظر سليم يعتمد على أن يكون للأمة أكثر من حاكم واحد.

وأغلب ما ورد في أحاديثهم عن تعدّد الجماعات الإسلامية إنما ورد بمناسبة الحديث عن تعدد «الخلافة»، وهو أمر غير جائز؛ لأنه يعني: القول بإمكان قبول حاكمين لدولة واحدة، وهو تصوّر يستحيل على الفقه القانوني قبوله، شرعيّاً كان هذا الفقه أو وضعيّاً.

لذلك تجد الماوردي في **الأحكام السلطانية** يقول: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذّ قوم فجوزوه»[١]. ثم تكلّم بعد ذلك عمن يكون الإمام منهما إن

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: [دار الفكر]، ١٩٧٨م)، ص٩.

حدث هذا التعدّد، فهو لم يتصور إمكان قيام وضع شرعي تتعدد فيه الجماعات الإسلامية السياسية، ولا إمكان أن تنشأ الدولة غير مطابقة للجماعة السياسية الواحدة، على ما نرى ذلك في العصر الحديث، وخاصة منذ انتهاء الخلافة بين سنتي ١٩٢٢ و١٩٢٤م.

وبعد انتهاء الخلافة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، تعرض لهذا الأمر السيد محمد رشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** (سنة ١٩٢٢م)، فتكلم أولاً بطريقة السلف في الخلافة وشرائط توليها، ونصب الخليفة وغير ذلك، ثم تكلم على «وحدة الخليفة وتعدده»، فهو لم يبدأ بالحديث عن الجماعة السياسية، إنما بدأ بالحديث عن الحكومة، ثم عرض لوحدة الحكومة أو تعددها. وأن رسم السياق على هذا النحو ينتهي بالناظر إليه إلى أن في التعدد فتنة ونزاعاً على السلطة بين أكثر من شخص أو أكثر من قوة في بلد واحد، وهو نزاع إن جرى لا بد من أن ينتهي إلى الواحدية. ولكن السيد رشيد رضا عقّب على ذلك بذكر آراء في الفقه الإسلامي الحديث تجيز عقد الخلافة لإمامين، من ذلك قول القائل: «لا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار، أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد»، وقول القائل: «التعدد للضرورة أقوى من قول الجمهور بإمامة المتغلب للضرورة»، ثم نقل عن السيد صديق حسن خان: إن كانت واحدية الإمامة الإسلامية قائمة على اختصاصها بإمام واحد «وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار

كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في غير قطره أو أقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، وتجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه...»، ثم ذكر أن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، وكذلك أهل ما وراء النهر بالنسبة إلى اليمن... وهكذا، وقد سمّى رشيد رضا هذا القول «هو اجتهاد وجيه». ولكنه انتهى إلى أن جمهور المسلمين أجمع على أن تعدد الإمامة غير جائز، وأن التعدد يكون للضرورة بشرط ثبوتها، ثم حثّ المسلمين على تحرير بلادهم من سيطرة الأجانب لاستعادة الوحدة بينهم[٢].

وقد أشار شيخ الإسلام الأخير بالدولة العثمانية، الشيخ مصطفى صبري، الذي نزح من تركيا الكمالية بعد انتهاء الخلافة في كتابه **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة،** إلى موضوع تعدد الحكومات الإسلامية: «قلنا: عدم جواز التعدد إنما هو من جهة مزاحمة كل من الحكومات الإسلامية بالأخرى، فتنتقص قوة الكل أو لا يتكون شيء منها رأساً»... «فإذا جاز تعدد الحكومات الإسلامية، بل كان ذلك ضرورة ببعد الشقة، ولم يمنع التعدد، تكون كل منها برأسها، فلا مانع إذاً من تعدّد الخلافة والخلفاء. نعم، إن الأصوب والأنفع اتخاذ واحد منهم خليفة أعظم، يعمّ نفوذه على الجميع...»[٣]. وأشار إلى أن هذا الأخير هو ما تمناه السيد محمد رشيد رضا،

---

(٢) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م).

(٣) مصطفى محمود حلمي، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية،** =

وأن مراجعة آراء الشيخ مصطفى صبري تظهر أن معنى الخلافة عنده هو الاحتكام إلى الشرع الإسلامي.

وفي الدراسة التي كان أعدّها الدكتور عبد الرزاق السنهوري، عن «الخلافة وتطوّرها لتصير عصبة أمم شرقية»[٤] في سنة ١٩٢٦م، أشار إلى مبدأ وحدة الخلافة وحالات الانفصال عنها، وأسمى الخلافة الواحدة، وهي بحسب الأصل، لا تقبل تعدداً في الدول ولا الخلفاء، واستند في ذلك إلى عبارة الماوردي السابقة الذكر، مشيراً إلى أن هناك من شذّ، فأجاز التعدد، وذكر أن ثمة رأياً لفقهاء جدد يتكلم على إمكانية تعدد دول الخلافة وحكوماتها في ظروف معينة، وأن أساس هذا الرأي الجديد هو فكرة الضرورة، بحسبان أن الاعتبارات الواقعية قد تغلّبت.

لا يتسع المجال للاستطراد في هذه المسألة، إنما قصدت أن أشير إلى عدد من الأمور إشارة موجزة، وهي أن الفقه الإسلامي التقليدي في عمومه لم يركز على مسألة الجماعة السياسية، إنما كان تركيزه الرئيس على الخلافة، وأنه في صدد التعرض إلى وحدة الحكومة أو تعدّدها، نظر إلى الأمر، فأنكر ما يفضي إلى النزاع وإلى صراع الشرعيات إذا تعدد المتولّون للحكم، وأن من أجاز التعدد شَرَطَه ببعد المسافات ورَبَطه بالإمكانية الواقعية.

= وفيه دراسة حول كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لشيخ الإسلام مصطفى صبري (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥م)، ص١٤٦.

(٤) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، ط٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م).

وقد أشرت في ذلك إلى ثلاثة أعمال، الجامع بينها أنها كتبت ونشرت في النصف الأول تقريباً من عشرينيات القرن العشرين، عندما ألغيت الخلافة الإسلامية بزوال الدولة العثمانية منذ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٤م، وإعلان الجمهورية التركية، وإن كلا من الكتّاب الثلاثة كان يميل إلى النظر التقليدي بالنسبة إلى وحدة الخلافة ووحدة الجماعة الإسلامية، ولكن ثلاثتهم مع هذا الميل كشف عن وجود رأي آخر يقرّ بالتعدد، ولم يعتبره خارج محيط الأصول الفقهية الإسلامية وإنما نظر إليه في ضوء حالات الضرورة التي يتعين أن تقدر بقدرها، أو في ضوء ما يفرضه الظرف الواقعي من أحكام، أو في ضوء ما تقصر دون تحققه الإمكانات.

والحال أن الوحدة المبتغاة أو المستهدفة، إن كانت تحقّقت في صدر الإسلام، وإن كانت تصلح هدفاً تتغياه أمة المسلمين في كل حين، وتستهدفه مستقبلاً بأسلوب أو بآخر من أساليب التنظيم الدولي والتحالف، فإن الواقع التاريخي من قبل إلغاء الخلافة في عشرينيات القرن العشرين قد عرف تعدداً متتابعاً، وعرف تعاصراً بين حكم العباسيين أيضاً وحكم الفاطميين في مصر والمغرب، وعرف تعاصراً متعدداً بين الصفويين والعثمانيين ودول المماليك. وهكذا، فلم يكن التنائي الجغرافي فقط هو سبب التعدد، إنما كان يستند أيضاً إلى أسباب تاريخية أو إقليمية أو مذهبية، وكل ذلك يدخل في إطار ما رآه الفكر التقليدي من أوضاع الضرورة، وهو مما ينبغي النظر إليه اليوم في ضوء أوضاع الواقع ومعالجاته، والنظر في الجماعة السياسية وما تجمع من الأسباب التاريخية لصياغتها على نحو أو آخر في تشكل الجماعات السياسية.

(٤)

ونحن إذا راجعنا مفهوم الجامعة السياسية لدى بعض من كبار مفكّري الإسلام السياسيين المعترف برأيهم في القرن العشرين، نلحظ مثلاً أن أبا الأعلى المودودي ينظر إلى القومية بحسبانها مرادفة للتعصب العرقي، وأنها الأساس الذي تقوم عليه روح المحاربة بين الأمم[٥]. ولكن كتابات المفكّرين المصريين ذوي الاعتبار والذيوع لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو، والدكتور يوسف القرضاوي يرفض في القومية ما يراه من أثر الفكر العلماني فيها وأنها تقدم رابطة الأرض على رابطة الدين، ولكنه من جهة أخرى يرى أن ما تنادي به من تجمع للشعوب العربية هو نواة طيبة للاقتراب الإسلامي الأهم، ويستند في ذلك إلى أقوال للأستاذ حسن البنا، ويرى ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباطاً عضوياً[٦]. وكذلك نلحظ في كتابات الشيخ محمد الغزالي أنه ينتقد في القومية كونها مفهوماً جامعاً وفد من الغرب ليحل محل العقيدة لتفكك وحدة المسلمين، ولكنه يقول: إنه إن عاش الإسلام في كنف الحكم القومي فلا بأس به، والمسألة لديه هي مدى اقتران الإسلام بالعروبة في بلادنا[٧].

(٥) أبو الأعلى المودودي، **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٦٧م)، ص١ ـ ١٦.

(٦) انظر: يوسف القرضاوي: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، حتمية الحل الإسلامي**؛ ج١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، [١٩٧١م])، **والحل الإسلامي فريضة وضرورة، حتمية الحل الإسلامي**؛ ج٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م).

(٧) محمد الغزالي: **من هنا نعلم**، ط٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٠م)، **وحقيقة القومية العربية: دراسات علمية في المجتمع العربي** (القاهرة: دار العروبة، ١٩٧٧م).

ويبدو من هذه الإشارة السريعة أنه إن كان ثمة ما تلتقي فيه نظرة الغزالي والقرضاوي مع المودودي في تزكية الجامعة السياسية الدينية، فإن ثمة بوناً واضحاً يفصل بين النظرتين من حيث المورد التاريخي السياسي، ومن حيث المآل التطبيقي، وأبو الأعلى يرى في الجامع القومي صنواً للبلاء؛ لأنه كان صاحب دعوة انسلاخية، يزكّي بها انسلاخ مسلمي الهند من هنديتهم، فكان تحقيق الانتماء الإسلامي لديه لا يتم إلا بنفي الهندية. وألجأه ذلك إلى أن يحيل الجامع القومي إلى محض كونه جامعاً لسلالات عرقية، على الرغم من عدم صحة هذا الزعم على إطلاقه بطبيعة الحال، وعلى الرغم من أن مفكراً إسلامياً ذا شأن كبير، هو مالك بن نبي، يرى في انسلاخ مسلمي الهند عن الهند ما أضرّ بالمسلمين وبالهند أيضاً، على أن المقصود الآن مما ذكر هو أن فكر المودودي بشأن الجماعة السياسية لا يصحّ فصله عن رؤيته لظرفه التاريخي، ولا عمّا أراد أن يوظف فيه هذا الفكر في ظرفه التاريخي.

وعلى خلاف نظرة المودودي، نلحظ أن الجانب العربي صدر في نظره إلى القومية عمّا عايش من واقع تاريخي، فهو يرفض الجامعتين الطورانية والعربية عندما أمعنتا تفكيكاً وتفتيتاً بالجماعة الإسلامية في القرن التاسع عشر، ثم يقبلهما متحفظاً عليهما لما يمكن أن تفضيا إليه مستقبلاً من تجميع لوحدات إقليمية مبعثرة، ومن ثَمّ تكون العبرة في النظر المتعلّق بالجامعة السياسية هو ما يمكن أن تفضي إليه من تجزئة وتفكيك أو من توحيد وتجميع.

ونحن نلحظ في هذا الجانب أن جوهر ما هو مطلوب مما

لا يمكن التغاضي عنه هو أن يكون الحكم إسلامياً، وأنه حسبما يذكر الشيخ الغزالي لا جناح على الحكم القومي إن أمكن للنظام الإسلامي أن يعيش في ظلاله، وهذا الاقتراب عينه هو ما نلحظه في كتابات شيخ الإسلام التركي مصطفى صبري الذي رفض حكم مصطفى كمال أتاتورك وعاش في مصر بعدها، فهو يذكر عن الخلافة أنها حكومة مقيّدة بأحكام الإسلام، وأن «صفة الخلافة» موجودة في جميع الحكومات الإسلامية المستجمعة شرائطها على قدر الإمكان، وإن كان العرف العام على امتياز واحدة معينة من تلك الحكومات بها. «فاللازم في تحقيق الخلافة رعاية الحكومة لشرائطها الإسلامية، فيكون اتصاف الحكومات الإسلامية بالخلافة على قدر تلك الرعاية...»، ولذلك أجاز التعدّد[٨].

ومن ذلك يبدو لي أن جوهر ما يتعلّق بالحكم الإسلامي ليس هو النطاق الإقليمي، ولا النطاق الشعبي الذي تتحدد به الحكومة أو الجماعة السياسية، وإنما هو متعلق بالمرجعية الشرعية الإسلامية، كمرجعية يصدر عنها النظام والمعاملات.

ومتى كان الأمر كذلك، وكان الموقف الإسلامي يقبل تعدد الحكومات باعتبار ذلك مما تتسع له الآراء الشرعية الصادرة عن الإسلام، وحتى إذا كان التعدد هنا تعدداً تفرضه الضرورة ويقدر بقدرها ويبقى لحينها، فإن الضرورة هنا يتعيّن أن نفهمها على

---

(٨) حلمي، **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**، وفيه دراسة حول كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لشيخ الإسلام مصطفى صبري، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

أنها هي ما يفرضه الواقع من ضوابط تحدّد حركية التشكل التاريخي للجماعات البشرية، وما يقوم من حكومات. ويبقى الأساس الذي يقوم عليه الموقف الإسلامي هو الانصياع للمرجعية الشرعية الآتية من القرآن والسُّنَّة في ضبط نظم الحكم والمعاملات والعلاقات.

وهذا يعني أن النظر الإسلامي في هذا الشأن الذي يرد الحديث عنه إنما يتعلّق بمرجعية النظم والمعاملات التي تحكم الجماعة، فيتعين أن تصدر في النظر الإسلامي عن الإسلام، وأما وحدة الجماعة السياسية وتعددها ونظام المواطنة وعلاقة الدولة بذلك ونطاق حاكميته، فهي مما يتسع النظر الإسلامي بشأنها للحركية التاريخية، وما تفرضه من فروض مرحلية، وما تمليه من إملاءات في كل حين، ونحن وحدنا لا نصنع التاريخ، ولكن نشارك فقط في صنعه بحسب القدرة والجهد، إلا أننا لا نملك إلا بذل الجهد مع التعامل مع الواقع التاريخي في كل حين.

(٥)

في إطار ما تفرضه الحركية التاريخية على المجتمعات والجماعات من أوضاع تاريخية تصوغ الجماعات السياسية وتحدّد نطاق سيادة الدول وما يقابله من أوضاع المواطنة. في هذا الإطار الذي تقوم به الحقائق التاريخية المتغيّرة، يتعيّن أن ننظر إلى ما نملك إنفاذه عن شؤون الجماعة السياسية التي ننتمي إليها، وما يقوم عليها من نظم وحكومات.

وإذا كانت الجماعة السياسية هي مجموعة من البشر تتحدّد

بوصف لصيق يشملها ويميزها من غيرها من المجموعات، وهي مرشحة لأن تقوم على أساسها الدولة. وإذا كانت المواطنة هي صفة الفرد الذي ينتمي إلى جماعة سياسية قامت على أساسها الدول، وبحسبان أن المواطن هو الطرف المقابل للدولة، فقد وجب النظر في مدى ما تنتجه المواطنة للمندرجين في وصفها في حقوق متساوية.

والمساواة تعني في ظني: منع التمييز بين الناس بوصف يتعلق بهم، أو بسبب يلحق بهم، من دون أن يكون لإرادتهم دخل في هذا التعلق أو الإلحاق، وأن يقوم هذا الوصف أو السبب لديهم على وجه الاطراد، ومن دون أن يكون في مكنتهم أن يرفعوه أو يتجاوزوه بالعمل الإرادي، وأن يقوم أي من هذه الأوصاف أو الأسباب لدى جماعات من البشر تشترك فيه، وهذه الأسباب والأوصاف تتعلق بالجنس، أو العنصر، أو لون البشرة، أو اللغة الأصلية، أو العقيدة... إلخ.

والمساواة تعني: أن تنظر الجماعة إلى الأفراد المكوّنين لها بحسبانهم محض أفراد فيها، لا يميّز فرد منهم عن الآخرين إلا إذا كانت لديه أوصاف مكتسبة، كالتعليم والخبرة والمهارات، أو على الأقل - إن لم تكن أوصافاً مكتسبة - أن تكون أوصافاً مفارقة وغير لصيقة بالفرد التصاقاً دائماً أو شبه دائم، كشرط بلوغ سنّ معينة للتمكن من إجراء أعمال معينة أو تولي مناصب معينة، فالسنّ إن لم يكن شرطاً مكتسباً فهو وصف مفارق يطرأ على الإنسان ثم يتجاوزه... إلخ.

والمساواة بهذا النظر يتعيّن أن يتصل مفهومها بمفهوم الجماعة السياسية الذي اعتبرته جماعة معينة معبّراً عن أصل

انتمائها وترابطها، وأن يتصل ذلك كله بالدولة التي قامت وفقاً لهذا المفهوم للجماعة السياسية، سواء صيغ مفهوم الجماعة السياسية على أساس قطري أو قومي أو قبلي عرقي أو ديني حضاري.

ومن هنا ترتبط المساواة بالمواطنة؛ لأنّ الدولة في الأصل تقوم على جماعة سياسية محددة، والمواطنة هي الصفة التي تشكل الطرف الآخر مع الدولة في الجماعة السياسية، وهي صفة تشير إلى المحكوم الذي له الحق في المشاركة في الحكم وتولي الولايات العامة في الدولة، ومن ثَمّ يتعين أن يكون الوصف الذي اتصفت به الجماعة السياسية وقامت عليه الدولة هو الوصف الذي يُتخذ مناطاً لتولي الولايات العامة في هذه الدولة من دون تمييز يرد من انتماءات جماعية فرعية.

ولا يكاد يثور في هذا الشأن متعلقاً بالمساواة أو متحفظاً عليها إلا ما يتعلق بالولايات العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ذلك أن الجماعة السياسية في تشكلها الحاضر في بلدنا تشمل المسلمين وغير المسلمين، يجمعهم جميعاً وصف المواطنة، وتتحدّد الدولة طبقاً لهذا الوصف الجامع، وهو ما يتعيّن معه النظر في ما إذا كان فقه الإسلام، بحسبانه الفقه المنحدر من دين الغالبية في بلادنا، مما يتسع لإقرار المساواة بين المسلمين وغيرهم من المواطنين.

والرأي هنا لا يدّعي أنه رأي الإسلام على سبيل الحصر والاختصاص، ولكنه يكتفي بأن يكون رأياً تسعه أحكام الإسلام في تنوعها وتعددها، وتحتمله المرجعية الإسلامية في ما تسنده وفي ما يمكن أن تفرّعه من آراء وأقوال.

(٦)

إن فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في بلادنا كانت متحقّقة في أغلب الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، إنما كانت تقوم المشكلة في الفقه الإسلامي في ما يتعلق بالولايات العامة؛ أي: الحق في تولي مناصب الدولة والوظائف القيادية ذات القرار النافذ، سواء في القضاء أو الجيش أو الإدارة العامة أو غيرها. وهذه المسألة هي ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهي يوطّئ من أكنافها في إطار المواطنة، وما انبعث في مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركات الاستقلال الوطني والمقاومة الوطنية التي تشارَكَ فيها المسلمون والمسيحيون من أهالي بلادنا.

وقد تشكلت جماعتنا السياسية المعاصرة وفق النتاج الواقعي والتاريخي الذي أسفر عنه هذا الامتزاج، فحُقَّ للجميع أن يقيموا دولهم وفق هذا التشكّل، وأن تقوم المواطنة فيهم بموجب صفة المشاركة في هذه الجماعة، ووجب من ثَمّ أن يقوم الاجتهاد في البحث عن إمكانات الفقه الإسلامي ممّا تحقق بالمساواة في الشؤون العامة، بحيث تكون مساواة تستقي من مرجعية الفقه الإسلامي، ومطبقة ومستجيبة للواقع المعيش.

وحاصل المسألة أن الإمام ذا الولاية العامة في الفقه الإسلامي مشروط فيه التدين بالإسلام؛ لأنه مقيّد بأحكام الشريعة ومأمور بحفظ الدين وسياسة الدنيا وفاقاً للقانون الإسلامي. ومن جهة أخرى فهو ذو سلطة تقديرية تنفّذ على من تشملهم ولايته بإمرته ومشيئته في هذا الإطار الواسع من أحكام

الشريعة. وهذه السلطة التقديرية، كما يصوّرها فقهاء الإسلام، بالغة السعة والشمول، وهي جماع أنشطة الدولة من: تدبير الجيوش إلى النظر في الأحكام، وتقليد القضاة، وجباية الضرائب، وقبض الصدقات، وإقامة الحدود، وحماية الدين، وصيانة البيضة، وإشاعة الأمن، وتحصين الثغور، وجهاد من عاند الإسلام، وذلك كله حتى تسيير الحجيج إلى مكة المكرمة في موسم الحج.

وسواء سلطات الإمام أو الوزراء أو الأمراء أو الولاة، فهي سلطات تُقلّد لصاحبها في عمومها أو خصوصها لينفرد بها لنفسه، وكل من هؤلاء في نطاق ولايته يُعمِل إرادته الفردية ومشيئته الخاصة لتنفّذ بموجب صدورها عنه. ومن هنا يبدو الفارق بين هذا التصوّر في أعمال الولاية قديماً، والتصور المعاصر الذي تنبني عليه نظم الإدارة والسياسة في المجتمع الحديث. وإن سلطات «وزير التفويض» المفوّض من الإمام، بحسب التصوّر الفقهي التقليدي، هي سلطات لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس للوزراء، ولا مجلس الوزراء كله في النظام البرلماني.

وإذا كان الفقه الإسلامي التقليدي قد شرط التدين بالإسلام في الإمام ووزير التفويض، فنحن لا نجد اليوم في خريطة توزيع السلطات رئيساً، ولا وزيراً، يملك ما يناط بالإمام أو الوزير المفوض من صلاحيات؛ لأن سلطات هؤلاء قد توزّعت على عدد من الهيئات الدستورية أو الإدارية التي تتداول في ما بينها العمل العام الواحد، وتتقاسمه مراحل حتى تنشأ كاملاً عبر نشاطها جميعها، كما تتبادل الرقابة في ما بينها من أعمال.

وكذلك نلحظ من الناحية الإدارية التنظيمية (لا الدستورية فقط) أنه لم تعد السلطة المحددة بالتنفيذ وحده مجتمعة في يد فرد، أيّاً كانت قدراته وإمكانياته، ولا باتت مرتبطة بتوافر العلم الفردي، والمعارف الذاتية لموظف ما بالأحكام الشرعية، وأمور الحرب وشؤون الخراج ومظالم المحكومين؛ لأن المعارف ذاتها لم يعد في المقدور أن تتهيأ لمدير بموجب علمه الفردي، ولكنها تتجمع من أجهزة فنية متخصّصة عديدة، يتوزّع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً، وتتكامل الرؤية بتجميع هذه المعارف وتصنيفها والتنسيق بينها.

وإنّ ما كان يَكِلُه الفقه الإسلامي لأي من القائمين على الولايات العامة، قد صار اليوم موكولاً لهيئات تُنظَّم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعدّدة، ولم يعد الفرد سلطة طليقة في تدبير أو تنفيذ. والسلطة تقيدها أحكام دستورية، وفي نطاق الدستور تقيدها القوانين، وفي نطاق القوانين توجد لها لوائح وأحكام تفصيلية. وفي هذا النطاق المضيّق تمارس السلطة التقديرية في الغالب والمهم من الأمور، لا كسلطة فردية، إنما تتخلق في الممارسة على نحو مركب، فيمر مشروع القرار السياسي أو الإداري عبر قنوات محددة ومتعددة، ومن خلال هيئات متنوعة ومقررة سلفاً بالنظم المرسومة. وإذا صدر قرار فردي بعد ذلك، فهو يصدر بهذا التوقيع الفردي تتويجاً لكل العمليات المركبة السابقة عليه، وهو في عدد من مراحله يصدر بإمضاء هيئة أو هيئات تتشكل من عدد من الأفراد يتخذون القرار بجمعهم كله.

ونجمل هذه النقطة بالقول: إن السلطة الفردية، سواء في

السياسة أو في الإدارة، قد تغيرت على طريقين وعلى مبدأين: **أولهما**: توزيع السلطة بين عدد من الأجهزة والهيئات، فلا يستبدّ بإعداد القرار وإصداره جهاز واحد ولا هيئة واحدة، إنما يتخلق من خلالها كلها. **وثانيهما**: حلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور، أو بعبارة أدق في كل الأمور ما عدا ما تَفُهَ وضَؤل شأنه من الصغائر.

ويتبيّن من سلطة الإمام التي صوّرها فقهاء المسلمين فردية تماماً، ومن تحليل عناصرها ومقارنتها بأوضاع اليوم أنها صارت موزعة على عدد من سلطات التقرير والتنفيذ والمتابعة والرقابة والتخطيط، وأنها قد استبدلت بها القيادات الجماعية والقرارات الجماعية، في عدد من صور اتخاذ القرار، كما استبدل بالعمل الفردي العمل الجماعي المعتمد على التخصص وتقسيم العمل، ولم يعد ثمة منصب واحد يشغله فرد واحد يمكن أن يجتمع له من السلطات ما يجتمع لمن كان يسمى عند الماوردي «وزير تفويض»، بل يكفي معرفة أن عزل وزير التفويض كان يستتبع عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ، وأن هذا المنصب الذي شرط الفقه الإسلامي التقليدي في شاغله أن يكون مسلماً لم يعد موجوداً.

في واقع الحال أن الفقه الإسلامي التقليدي لم يشترط فيمن سماه «وزير التنفيذ» أن يكون مسلماً، وهو حسبما تحدّدت صلاحياته «يؤدّي إلى السلطان ويؤدي عن السلطان ويشارك بالرأي»، ولا يظهر أن من عمال الدولة الحديثة اليوم ومن ولاتها من تجاوز سلطانه هذه الصلاحيات التي لم يشرط فقهاء المسلمين الإسلام فيمن يمارسها، أو بعبارة أدق، فإنه يمكن

الآن بناء مؤسسات الدولة الحديثة على الصورة التي لا تجعل أيّاً من أفراد شاغلي مناصبها مالكاً زمام السلطة ومنفرداً بشخصه.

لقد حلّت الهيئات محلّ الأفراد في تولّي الولايات العامة، بما تتصف به الهيئة من جماعية في اتخاذ القرارات وتعدّد في جهات اتخاذه، وبما يتصف به شاغلو وظائفها من تأقيت، فلا يدومون فيها، ومن تداول فلا يستقرون بها، وبما يقرّ في عقول الكافة أنّهم يمثّلون شخصاً معنوياً وليسوا أصلاء عن ذواتهم. وإذا كان هذا الوضع غير حادث فعلاً في بلادنا، فإنه يمكن أن نحدثه، أو بعبارة أخرى فإننا نستهدف إحداثه كمعلم من معالم النهوض بأجهزة الدولة وأساليب إدارة المجتمع.

وما دام ذلك كذلك يبقى السؤال: إذا كان صاحب الولاية قد صار هيئة وليس شخصاً طبيعياً، فهل يمكن لهذه الهيئة أن تكون ذات صبغة دينية، ما دامت الهيئة بوصفها المعنوي لا تصلي ولا تصوم... إلخ؟، والجواب عن ذلك أن دين الهيئة هو مرجعيتها، والمرجعية هي الأصل الفكري المرجوع إليه في ما يصدر عنها من نشاط، ومدى التزامها بهذا الأصل بحسبانه مورداً لشرعية ولايتها على الناس، وما دامت «الهيئة» مرجعيتها إسلامية فقد صارت الولاية بها إسلامية في الفقه الإسلامي.

إن مسألة تصور أن يكون للهيئة صبغة دينية، وأن يكون دينها هو الإسلام، قد صارت في ظني مسألة مستقرة في النظر الفقهي الإسلامي، وقد كان ذلك إبداعاً فكرياً وفقهياً قام به الشيخ محمد بخيت المطيعي، المفتي الأسبق للديار المصرية عندما كان عضواً في لجنة وضع الدستور المصري في

عام ١٩٢٣م، إذ كان هو من اقترح على لجنة وضع الدستور أن ينصّ فيه على أن «دين الدولة هو الإسلام»، فوافقت عليه اللجنة بالإجماع، وفيها من فقهاء القانون من الليبراليين ومن المسيحيين، وقد اطرد ذكر هذا النص في دساتير مصر التالية كلها، كما اطرد ذكره في دساتير الدول العربية، وأقر الجميع به وطالبوا بإيراده إن لم يكن وارداً، وإبقائه إن كان وارداً، بما يمكن معه القول إن فقهاء الشريعة الإسلامية المحدثين قد أقروا بهذا الحكم، وإن «الهيئة» يمكن أن تتصف بالدين، ومعنى دين الهيئة هو مرجعيتها الشرعية.

لذلك، فإن الدستور عندما ينصّ على أن دين الدولة هو الإسلام يكون قد أسبغ الولاية الشرعية على مؤسسات الدولة، بمعنى أنه يتعين عليها أن تلتزم باتباع هذه الشرعية والصدور عنها، وعدم الصدور عمّا ينافيها، ويكون أصل الصدور عن الشرعية الإسلامية قد تقرّر. ولا مانع بعد ذلك أن تجمع مؤسسات الدولة بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين باعتبارهم شاغلي مناصب هذه المؤسسات، مما يفيد أنهم متساوون في «التأدية إلى السلطان» ـ أي: إبلاغه بالمعلومات ـ و«التأدية عن السلطان» ـ أي: تنفيذ قراراته ـ «والمشاركة بالرأي»، والسلطان هنا هو الهيئة وليس الأفراد المشكّلون لها.

والحال أن الدستور عندما يؤكد إسلامية الدولة فهو يؤكد أيضاً حقوق المساواة بين المواطنين جميعاً، ويؤكد الحقوق المتساوية المستقاة من مبدأ المواطنة، وهو بهذا الجمع ـ بين النصّ على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع

الإسلامي، وبين النصّ على المساواة بين المواطنين ـ، إنما يكون قد اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد المساواة بين المواطنين، ويكون قد أقرّ بأن المساواة بين المواطنين هي مما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي.

والمعروف في أصول الفقه الإسلامي أن لولي الأمر ـ إماماً كان أو قاضياً ـ أن يرجح من الآراء التي يسعها الفقه الإسلامي ما يرى ترجيحه، فيصير هذا الرأي هو ما يكتسب الشرعية في الحالة العينية التي رجح فيها، وذلك كله ما دامت وجوه النظر الفقهي تسع هذا النظر.

بعد المناقشات

طارق البشري (يردّ):

أشكر حضراتكم على اهتمامكم وأودّ أن أشير إلى عدد من النقاط.

حصرت هذه الورقة في بيان ما أتصوره تعريفاً للمفاهيم الخاصة بهذا الموضوع، ثم عرّجت إلى الحديث عن أمرين يبدوان لي من أوضاع العصر الحاضر، ومن حقائق التشكيلات السياسية التي نحياها في هذا العصر، وهما موضوع تعدّد البلدان الإسلامية من إندونيسيا إلى المغرب العربي، ومن جمهوريات وسط آسيا الإسلامية إلى نيجيريا؛ فهل يتقبل الفكر السياسي الإسلامي هذا التعدّد أم لا؟ وكذلك موضوع اجتماع المسلمين وغير المسلمين في مواطَنة واحدة تقوم على أساسها الدول، فهل يقبل الفكر السياسي الإسلامي هذه المشاركة المتساوية التي تقوم عليها المواطَنة الآن؟

لا أدّعي أن هذه الوجهة من النظر التي أوضحتها في الورقة هي وجهة النظر الإسلامية الوحيدة، ولكن كل ما رجوته أن تكون وجهة نظر تصدر عن أصول الفكر الإسلامي وتدور في إطار مبادئه، فنحن نبغي في هذا العمل وفي هذه الندوة أن نساهم في تشكيل التيار السياسي السائد في بلادنا، وأن نبني جسور اللقاء والتفاهم بين التيارات المتنوعة التي يضمها الإطار الوطني العام. وفي ظني أن أساس هذا اللقاء هو أن يبني كل تيار من داخل أصوله الفكرية، وبمادة هذا الفكر ومناهجه، من جانبه ما يلتقي به مع غيره في هذا الإطار الوطني الجامع. وفي ظني أيضاً أن اللقاء السياسي الحركي وحده لا يكفي، إنما يتعين أن يكون ثمة قدر مناسب من التقبل الفكري يشيع بين المتشاركين أسباب الاطمئنان الفكري في العمل السياسي المشترك.

أنتقل إلى تعقيبات السادة الزملاء، فإني أتصور أنه إن كان ثمة من يشير إلى أن الإسلام بوصفه مرجعية لا يطمئن إلى تحقيق المساواة، فإني أقول إن النظم الوضعية بمرجعياتها العلمانية لم تضمن هذه المساواة؛ لأنها في أقطار معيّنة أنتجت نظماً نازية وفاشية، كما أن ظاهرة الاستعمار خرجت من عباءتها هي. إن المرجعية شيء وما ينحدر منها من نظم شيء آخر، ولكل مجاله في النظر.

وأمّا القول إن الأغلبية ليس لها حق في فرض طابعها، فإني أقول إنني لا أتفق مع هذا القول؛ لأن الجماعة السياسية هي تكوين ثقافي في أساسه، وما تتقبله الجماعة من أطر فكرية هو ما يفرض نفسه، شئنا أم أبينا. ومن ثَم، فإن الطابع الثقافي

الذي تتبناه الأغلبية إنما ينعكس بحجمه وقوّته على التشكيلات العامة. وإن من يقول بإقصاء الإسلام إنما يضطهد الأكثرية، وهو من باب أولى لن يعبأ بحق ما للأقلية عندما يرى ذلك، فيتعين ألا يسعد به من يريدون حماية الأقليات.

ولست أتفق مع القول إن الحركات الإسلامية يعيبها أنها تقدم الانتماء الديني على الانتماء إلى الدولة؛ لأن الانتماء أصلاً إنما يكون إلى الجماعة، ولأن الإنسان يتعامل مع الدولة من خلال انتمائه إلى الجماعة السياسية التي ينتمي إليها، فهو يدخل في المواطنة بدينه وعقائده وكل انتماءاته الجماعية الأخرى. ولا يجوز أن نقيم هذه الثنائية بين الانتماء إلى الدين والعلاقة بالدولة، إنما ما نريد أن نقوله هو أن يكون نظام العقائد التي ينتمي إليها الإنسان يتسع ويتقبل علاقات المساواة والمشاركة مع المواطنين المنتمين إلى نظام عقدي آخر، ونحن نبذل جهدنا في هذا النطاق.

ويتعين أن ندرك أن الإسلام باق بجمهوره الواسع، وهو من حقائق حياتنا المعاصرة، وأن أغلب حركاتنا الوطنية والسياسية الآن إنما تتسم بأنها ذات مرجعية إسلامية.

وبالنسبة إلى ما أثير عن عدم تضمين الورقة اتجاهات الفكر الإسلامي في المواطنة عبر القرن التاسع عشر، فإنني أوضّح أنني لم أقصد بهذه الورقة سرد تطور الفكر في هذا الشأن، إنما أردت أن أقصرها على معالجة بعض الأفكار والدلالة على مدى تقبّل الفكر السياسي الإسلامي الحديث، حتى في تياره المحافظ، لمسألة تعدّد الدول الإسلامية وشرعية ذلك.

الفصل العاشر

الشريعة الإسلامية بين المفهوم والممارسة(*)

(١)

إذا أردنا أن نعرِّف الشريعة الإسلامية تعريفاً مبسطاً فإنه يمكن القول: إنها مجموعة النصوص التي تبين نظم الحكم ومعاملات البشر وقيم السلوك، مستندة إلى القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية.

والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية هو من معاني إسلامية المسلم؛ لأن الدِّين دَين، والمتدين ملتزم بأوامر تدينه ونواهيه، ونصوص القرآن والسُّنَّة جاءت بعدد من الخطابات التي تبيِّن قواعد التعامل والسلوك. ثمّ تراكم عليها من فقه المؤمنين بها في تعاملاتهم ما جعلها نسقاً فقهياً وتشريعياً متكاملاً، وما

(*) ورقة قُدمت في الندوة التي أعدها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «الحوار القومي ـ الإسلامي» في الإسكندرية ٢٠٠٧م، ونُشرت في كتاب: **الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م).

أحاطها بسياج عقلي وأساليب ومناهج في التصدّي لوقائع الناس وأحوالهم، وهذا هو الرأي السائد الذي يتعيّن أن نتعامل معه.

أحكام القرآن والسُّنَّة أحكام ليست تاريخية، فهي لم تتوجه إلى العصر الذي نزلت فيه في عهد صدر الإسلام، إنما توجهت إلى الناس كافة بموجب إيمانهم، وهي قد نزلت بإجمال في ما يتغير من أحوال الناس، وبتفصيل لما لا يتغير من شؤونهم، ومكنّها ذلك في القرنين الأولين من نزولها أن تخرج من أرض الحجاز حيث نزلت الدعوة، وأن تنتشر بحاكميتها في كل بلاد آسيا الوسطى والغربية وشمال أفريقيا، حيث كانت تسود حضارات الفرس والروم والبربر، وفي أصقاع تتراوح تراوحاً هائلاً بين الصحارى والسهول، ووديان الأنهار وسفوح الجبال وأراضي المطر، مع اختلافات هائلة في تنوع الأديان والثقافات بين الشعوب، واختلاف اللغات والتواريخ والحضارات والنظم السياسية والاقتصادية.

واعتمد انتشارها ذلك على مناهج عقلية صارمة في أساليب استخراج الأحكام من النصوص وتنويعها بتنوع البيئات وظروف الزمان والمكان والأحوال، وبمناهج عقلية تتحدد بها كيفية تعامل النصّ الثابت مع الواقع المتغير، وما زلنا نُعمِل هذه المناهج إلى الآن في استخراج الأحكام الملائمة للواقع المعيش من النصوص الثابتة.

وإن محاكمنا العليا لتُعمل هذه المناهج حتّى في استخراج الأحكام من القوانين الوضعية، ولا يتسع المقام لذكر الأمثلة في ذلك، ولكنني بمهنتي وعملي في القانون، أُعتبَر واحداً من الشهود على ذلك.

تراءت هذه المناهج العقلية في أساليب عقلية لوصل النصّ الثابت بالواقع المتغير من حيث استخراج دلالات العبارة ومراتبها حسبما أبان علم أصول الفقه، ومن حيث عرض الأعراف والنظم السائدة في أية حضارة على أصول الشريعة، واستيعاب ما تسعه هذه الأصول من نماذج المعاملات والأعراف والنظم الموجودة في أي نسق حضاري آخر. وبعد هذا الاستيعاب يجري التعامل مع هذه النماذج بموجب المرجعية الإسلامية.

(٢)

ما هو المطلوب كي يكون مصدرٌ تشريعيٌّ معين هو ما يمثّل أصل المرجعية الشرعية في المجتمع؟ ما هو المطلوب لضمان صلاحية هذا المصدر لتتلاءم مع أوضاع المجتمع وعصره؟ إن كل نظام تشريعي في أي بلد إنما له مصدرية سابقة، بعضها يعود إلى القانون الروماني، وبعضها يعود إلى القوانين الكنسية، وبعضها يعود إلى عادات التجارة وسوابقها منذ مئات السنين، وبعضها يعود إلى سوابق قضائية من مئات السنين أيضاً، وهذا ما تجده في التشريعات الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية.

بل إن الفروق التاريخية بين المجتمع الفرنسي في أوائل القرن التاسع عشر والمجتمع ذاته الآن في أوائل القرن الحادي والعشرين، هي، كما أظن، من السعة والضخامة بحيث إنّها قد لا تقل عن الفروق الحاصلة عبر قرون عديدة سابقة؛ لأن حجم التغييرات في القرنين الأخيرين يماثل حجم تغييرات قرون عشرة سابقة، ومع ذلك فما يزال التقنين المدني الفرنسي معمولاً به مع تجدّد التفسيرات له.

إن المطلوب في ذلك هو منهج عقلي في تحقّق ثبوت النصوص، ومنهج عقلي أيضاً في استخلاص المعاني من عبارات النصوص، وهذا ما نجده في الفقه الإسلامي متمثّلاً في علم مصطلح الحديث، وفي علم أصول الفقه. **الأول:** يتعلق بتحقيق إثبات الورود وتحديد درجة التيقن في الثبوت بالنسبة إلى القرآن الكريم وإلى الأحاديث الشريفة، وإن أدنى مطالعة لأي من الكتب والمؤلّفات التي عرضت لهذا الأمر ليتأكد بها يقيناً المنهج العقلي الرصين الذي اعتمد عليه هذا العلم، ويكفي لغير المتخصص أن يقرأ في **مقدمة ابن الصلاح**، أو في **الكفاية في علم الرواية** للخطيب البغدادي. **والثاني:** وهو علم أصول الفقه يشمل في ما يشمل مناهج استخراج الدلالات من النصوص بمنهج عقلي رصين، مما جعل الشافعي ـ واضع هذا العلم بين المسلمين في مرتبة أرسطو ـ واضع علم المنطق بين الغربيين، حسبما يشير إلى ذلك الفخر الرازي، وتتراكم الإضافات على هذا العلم حتّى أبي إسحاق الشاطبي، ومن تلاه.

والمطلوب أيضاً هو: المنهج التجريبي في فهم الوقائع والنوازل والظواهر الحياتية، وفي هذا الشأن فإن إمعان النظر في كتابات علماء أصول الفقه من أول دراساتهم للشافعي وحتّى الشاطبي المالكي ومن تلاه، ودراسة أصول القياس الذي كان الحنفية من أول من مارسوا منهجه. إن ذلك يكشف مدى استخدام هؤلاء منهج استقراء الواقع، والألفاظ والأساليب مع الالتزام بالواقعية في الأخذ بدلالة الظاهر الثابت بالسمع أو البصر أو الحس، والنهي عن اتباع رأي من دون دليل. وحتّى

الحنابلة المقتصرون على الأخذ بالنصوص غالباً، نلحظ من بينهم ابن تيمية، وهو من أئمتهم المتأخرين، ينتقد منطق أرسطو لأنه يجعل المعرفة تستمد من الكليات، ولأنه يعرِّف الشيء بالكنه أو الماهية أو الطبيعة، ويعتبر أن الاستقراء لا يعطي علماً يقينياً إلا بعد تمام الإلمام بأفراد الجنس أو النوع منها، وهو أمر مستحيل، بينما ابن تيمية يعتبر أن الحدّ في تعريف الشيء هو صفاته وما يميزه من غيره، والتعريف هنا يقصد به التمييز وليس إدراك الكنه الخاص بالكليات، ومنهجه هنا في هذا الجانب أقرب للمنهج الوضعي الحديث.

ولا أريد أن أستطرد أكثر من ذلك في ذكر ما يعتمد عليه منهج التفسير الفقهي في أصول الفقه من عقلانية وتجريبية، ويكفيني في هذه العُجالة أن أورد عدداً من نصوص ما يسمّى القواعد الفقهيّة التي أوردتها مجلة **الأحكام العدلية** التي صدرت تقنيناً للمعاملات المدنية في الدولة العثمانية في عام ١٨٧٦م، في ما اشتهر لدى عدد من المؤرخين بأنه كان عهد جمود فكري وفقهي، فقد ذكرت مثلاً نصوصاً منهجية من هذا النوع: «م٣٧ ـ استعمال الناس حجة يجب العمل بها»، «م٣٨ ـ الممتنع عادة كالممتنع حقيقة»، «م٣٩ ـ لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»، «م٤٠ ـ الحقيقة تترك بدلالة العادة»، «م٤١ ـ تعتبر العادة إذا اطردت وغلبت»، «م٤٢ ـ العبرة للغالب الشائع لا للنادر»، «م٤٣ ـ المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»، «م٤٤ ـ المعروف بين التجار كالمشروط بينهم»، «م٤٥ ـ التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ»، «م٥٥ ـ يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء»، «م٥٦ ـ البقاء أسهل من الابتداء»، وللمرء أن يتفكر في هذه

القواعد المنهجية، كيف تفتح الأبواب الواسعة لأن تحتكم الجماعة في معايشها لشؤونها ولما جرت عليه، حتّى إنَّ هذه القواعد كادت أن تجعل مشيئة الجماعة بغير قرار من الدولة بمثابة تشريع تقره الشريعة الإسلامية في ما تسعه بقواعدها العامة وأحكامها الصريحة، كما أنّ باقي الأحكام المئة الأولى من هذه المجلة إنما تضع قواعد عقلية تماماً وقواعد أخرى تتعلق بما نسميه اليوم «حقوق الإنسان»، بحسبان ذلك كله مناهج تتبع في تفسير الأحكام وفي إصدار القرارات.

(٣)

إن القول بجمود الفقه الإسلامي في مجتمعاتنا في أوائل القرن التاسع عشر أمر لا ينكره رجال الشريعة الإسلامية أنفسهم، وهم كانوا أدرى الناس بهذا الأمر، ومن بينهم من قام بتبيين ملامح الجمود من تقديس لأقوال السلف، وتمسك بالمذهبية وغير ذلك، ولكن يتعين علينا أن نلحظ أن رجال الفقه والقانون عامة ينقسمون بين نصيين ومجتهدين في التفسير، وبين متمسكين بآراء السلف ومجددين، وذلك سواء كانوا يتعاملون مع النصوص الإلٰهية المنزلة كالقرآن، أو مع النصوص الوضعية التي يصدرها البشر في القوانين والتقنيات. ومن هنا لا يجوز أن يحتج على نصّ تشريعي بأنه عفا عليه الزمان ما دام ثمة سعة فيه لوجوه تفسير مغايرة. والنصوص التشريعية لا يجوز أن ينظر في تفسيرها بعيداً عن الوقائع التي تطبق عليها؛ لأن عملية التفسير بذاتها هي عملية تطبيق للنصّ الثابت على الواقع المتغير، سواء كان نصاً إلٰهياً منزلاً أم كان من فعل البشر.

إن من يتعاملون مع موضوع الشريعة الإسلامية ومدى ملاءمتها للواقع الحاضر، ومن يتعاملون مع هذه المسألة تعاملاً فكرياً مجرداً، سواء كانوا من أهل الفكر السلفي أو من أهل الفكر السياسي الاجتماعي، إن هؤلاء السادة تغيب عنهم أمور وتظهر لديهم إشكاليات لا تقوم في الواقع التطبيقي، لذلك نرى معركة فكرية حادة ومستعرة في مجال تعاملاتهم، ولا نراها بالحدة ذاتها بين رجال الفقه والقانون التطبيقيين؛ لأن أهل التطبيق يعرفون من واقع خبرتهم العملية وتجاربهم في الواقع ما لدى كل فريق منهم من جوانب القوة والضعف، ورجال الفقه الإسلامي منهم يعرفون ما تستوجبه أوضاع الواقع من تحديات يتعين عليهم أن يواجهوها، وما لدى أهل الفقه الوضعي من مجالات تنظيم يتعين الأخذ بها.

وبالمقابل فإن أهل الفقه الوضعي يعرفون في أغلبهم ما لدى الفقه الإسلامي ومناهجه من إمكانات تجدد ونمو، ومن قدرة على التعامل مع الواقع، لذلك نلحظ أن منتديات أهل الفقه ومؤتمراته لا يظهر فيها الاستقطاب الذي يظهر بين غيرهم في هذه المسألة، وأن أية مطالعة لمؤتمرات الحقوقيين والمحامين والداعين إلى تطوير التشريعات أو توحيدها، ربما تشهد بذلك.

والجدير بالانتباه هنا أن ركود الفقه السابق الإشارة إليه لم يكن في ظني هو العائق في وجه النهوض، إنما كان أثراً ونتيجة وانعكاساً لركود سياسي اجتماعي قديم وسابق، ولم يثبت لنا أن حركة نهوض قامت في أواخر القرن الثامن عشر، وكان الجمود الفكري هو من تسبب في إجهاضها، وحركة النهوض التي قام

بها محمود الثاني في الدولة العثمانية وجدت مقاومة لها سياسية وتنظيمية واجتماعية من نظام الجيش القديم (الإنكشارية) ومن التشكيلات الاجتماعية المحافظة، ولم نجدها من الجانب العقدي أو الفكري، وحركة نهوض محمّد علي في مصر في الوقت ذاته أمكنها أن تحقق نجاحاً يعتد به؛ لأنه لم توجد معوقات سياسية اجتماعية لها في مصر، ولم يكن التشكل الفكري والمدارس والعلوم الحديثة والنظم التي أدخلها محمّد علي، لم يكن أي من ذلك مما واجه مقاومة فكرية أو فقهيّة من الأزهر ورجاله، إلا ما كان بشأن مقاومة سيطرة محمّد علي على الأوقاف، وهي مقاومة ذات أساس اجتماعي أكثر منه أساس فكري، وكان من آزر محمّد علي في حركة التعليم الحديث، أمثال الشيوخ: محمّد العروسي، وحسن العطار، وأحمد التميمي، ورفاعة رافع وغيرهم.

(٤)

ونحن نعرف من حركة إدخال التشريعات الغربية في بلادنا التي زادت وتسارعت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، أنّها كانت متواكبة مع زيادة النفوذ الأوروبي الغربي اقتصادياً وسياسياً، ثم بالاحتلال العسكري الصريح، ويستحيل علينا أن نعزل هذه الحركة عن سياقها السياسي والتاريخي، وإلا كنا مجافين للمنهج العلمي التاريخي في دراسة الظواهر التاريخية والاجتماعية في سياقها وترابطها مع غيرها من الظواهر الواقعية.

والآن في عهدنا الراهن وحاضرنا المعيش يتعيّن علينا أن

نلحظ أنه على الرغم من قيام التشريعات الوضعية في التقنينات الأساسية للمعاملات، وإجراءات المحاكم، فلا يكاد قارئ بصير أن يخطئ أثر الثقافة الإسلامية الفقهية في لغة المحاكم العليا عندنا، حتّى وهم يفسرون أحكام النصوص القانونية الآخذة من التنظيمات القانونية الغربية، كما يتعيّن علينا أيضاً أن نراجع هذه الأعداد الهائلة من الدراسات في الكتب والمؤلفات والدوريات القانونية ورسائل الدكتوراه والماجستير في الجامعات التي عرضت للبحث المقارن بين مفاهيم وأحكام وأنساق معاملات في الفقه الإسلامي والفقه الغربي، وذلك وعلى مدى القرن العشرين بكامله، كما يتعين علينا أيضاً أن نعتبر بهذه الجهود الضخمة للجان رسمية وغير رسمية ولمبادرات من العلماء لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية في مشاريع قوانين، على غالب المذاهب الفقهيّة ذات الاعتبار.

ولذلك يمكن الجزم بأنه حتّى إذا كان للتقنيات المطبقة حالياً مصادر وضعية من خارج إطار الشريعة الإسلامية، فإن الثقافة الفقهيّة الإسلامية ذات وجود حقيقي ومعيش بين رجال القانون العاملين في هذا المجال.

ولا توجد في ظني إشكالية فكرية أو فنية مهنية تتعلق بصلة نصوص الأحكام التشريعية بالواقع المعيش، أقصد لا توجد إشكالية في هذا الشأن ويكون من شأنها استحالة معالجتها من خلال مناهج التفسير والتطبيق العلمية والعقلية المعتبرة لدى ذوي التخصص العلمي والمهني.

والسبب في ذلك يرد من وجهين، **أولهما**: أن النصّ

التشريعي وبخلاف النصّ الإخباري، معدّ في صياغته وأسلوب إنشائه ليحكم المستقبل؛ أي: ينطبق على الحالات التالية لصدوره، وذلك سواء كان نصاً تشريعياً منزلاً من السماء أو كان نصاً وضعياً من أفعال البشر، وذلك بخلاف النصّ الإخباري أو النص التاريخي الذي يعبّر عن ماضٍ ويعبّر عما جرى أو تمّ قبل صدوره أو عند صدوره، لذلك يلحظ أن النصّ التشريعي نصّ يرد دائماً في صياغة عامة ومجردة وهو يصدق على الأشخاص والحالات بأوصافها وبما يتوافر فيها من صفات وسمات وليس بذوات الأشخاص ولا بأعيان الحالات. وهذا بخلاف النصّ الإخباري أو التاريخي الذي يصدر معبّراً عن شخص بذاته وعن حالة بعينها، ولذلك فهو لا يصدق على حدث تال له إلا على سبل المجاز وأخذ العبرة والتشابه، وهذا لا ينشئ انطباقاً بالمعنى التشريعي، والحاصل أن النصّ التشريعي إذا لم توجد في مستقبل تطبيقه حالة تتوافر فيها شروط انطباقه، فهذا لا يؤثر في استمراره وبقائه، ويكون حكمه متوقفاً على ذهاب محل التطبيق، فإن حدث وتوافرت حالة جديدة تجدد إعماله فيها.

والوجه الثاني: يتعلق بالمناهج العلمية العقلية التي استخرجها علماء الفقه الإسلامي أو علماء الفقه الوضعي لتطبيق النصّ الثابت على الواقع المتغير وتطبيق النصّ المحدّد بألفاظه على الواقع المتنوع الحالات، وهذا فرع من فروع علم التشريع والقانون فيه مذاهب ومدارس وأساليب نظر وفحص، وأردت فقط أن أشير إليه.

(٥)

نحن عندما نتكلم على الشريعة الإسلامية لا نستدعي نظاماً قانونياً آتياً من كوكب المريخ، ونحن المسلمين لسنا ذوي عقيدة إسلامية فقط، وإنما نحن ذوو أصول ثقافية إسلامية أيضاً، بمعنى أن الشريعة الإسلامية بضعة منا ونحن بضعة منها، ونحن لسنا في ألمانيا وفرنسا غرباً، ولا في الصين وكوريا شرقاً نستدعي نسقاً تشريعياً منحدراً من أصول ثقافية غربية عنا. والشريعة الإسلامية ليست لدينا جزءاً من ثقافة بائدة كثقافة الفراعنة أو البابليين، فنحن عندما نتكلم عليها لا نستدعيها من خارج زماننا، ولا من خارج ذواتنا الثقافية، والإسلام وثقافته يشيعان في حياتنا ويتخللانها كما يتخللها الماء والهواء. وذلك على الرغم من كل ما وفد إلينا من ثقافات الغرب وفنونه ورؤاه.

إن الشريعة الإسلامية حاضرة في زماننا هذا حضور الثقافة الإسلامية والتكوين العقدي والوجداني الإسلامي، وفقه الشريعة الإسلامية حاكم في الواقع لكل ممارساتنا في العبادات ولكل شؤون الأحوال الشخصية وعلاقات الأسرة، وهو المرجعيّة الأساسية لقيم الأخلاق وقواعد السلوك، فيتعيّن عند مناقشة هذا الأمر أن يستقر في الأذهان أن الحديث عن الشريعة الإسلامية وفقهها هو حديث عن وجود قائم وعن أمور حاضرة، وأن ما نصّ من الدساتير العربية على أن دين الدولة هو الإسلام إنما هو يعني بذلك أن مرجعية الدولة في فقهها وقوانينها وأنشطتها تكون إسلامية؛ لأنه لا معنى لأن يكون ثمة دين لهيئة أو مؤسسة إلا أن يكون المقصود به مرجعيتها، وإن واضعي هذا النصّ في الدساتير المصرية من بداية القرن

العشرين لم يكونوا إسلاميين بالمعنى السياسي أو الحركي أو الدعوي السائد الآن، وإنما كانوا جميعاً من الوضعيين والحداثيين في منزعهم السياسي، وبعضهم كان من غير المسلمين، ومع ذلك أقروا بإسلامية الدولة بحسبانها انعكاساً لواقع الجماعة السياسية التي تقوم عليها هذه الدولة، والفرض أنها تنبعث منها وتمثلها وتديرها، تلزم أن تتصف بأهم ما تتصف به هذه الجماعة.

وأنا لا أدري كيف يتحفّظ بعض دعاة القومية العربية بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية، مع أن توحيد القوانين العربية هو من المهام الأصيلة للتوحيد السياسي والحضاري والثقافي والاقتصادي للأمة العربية؛ لأنه توحيد لأسس التعامل وللقواعد الحاكمة للعلاقات بين البشر في هذه الجماعة، ولا يبدو أن مرجعيّة تشريعية وثقافية ما قادرة على أن تتوحد بها الأمة في مختلف الأقطار العربية وتجتمع عليها إلا أن تكون مرجعيّة آخذة من الشريعة الإسلامية، وأن القوميين العرب عندما ينكرون هذه الحقيقة أو لا يفطنون إليها إنما يتناقضون مع هدفهم التوحيدي.

وأولى بنا أن نعتبر في هذا الشأن أنّه منذ الثمانينيات من القرن العشرين، فإن أغلب الحركات السياسية الوطنية ذات الثقل الشعبي قد جاءت ذات مرجعيّة إسلامية، سواء في قيادة الدول، مثل: إيران وتركيا، أو في قيادة حركات التحرر الوطني ومقاومة الاحتلال الأجنبي، مثل ما نرى في لبنان وفلسطين والعراق وأفغانستان.

(٦)

إن المعتاد في التعقيبات على الأوراق والبحوث التي تقدّم إلى الندوة أن تكون متعلّقة بما جاء في هذه الأوراق والبحوث، ولكنني اتبعت مسلكاً آخر، وهو أن يكون هذا التعقيب مما يحمل وجهة نظر تكون موازية ومستقلة بذاتها، فلا تحمل ردوداً بالمعنى المباشر، وذلك حذر أن نقع في التكرار مع حوارات سابقة، وحذر أن نستعيد ما كنا تجاوزناه فعلاً في السنين الماضية من نزاعات وثارات قامت في منتصف الخمسينيّات من القرن الماضي بين التياريْن السياسييْن الإسلامي والقومي، وقد بدأ هذا التجاوز في ظني منذ عقد مركز دراسات الوحدة العربية ندوته عن الحوار القومي الإسلامي في عام ١٩٨٩م، ثمّ سار أشواطاً بالمؤتمرات القومية الإسلامية التي تلت ذلك، وقد رُبِّيَ جيل جديد بعيداً عن ثارات الماضي، ظهر التقارب بفضل حركات المقاومة والتحرير التي تمّت وتوسّعت وشملت بلادنا خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

أود أن أشير إلى أن د. عصام نعمان في ورقته المقدمة، ذكر تعقيب حسين أمين علي في ندوات للمركز، عندما أنكر ما كنت ذكرته من استمرار سيادة الشريعة الإسلامية في بلادنا حتّى القرن التاسع عشر، ولم يذكر ردي على هذا التعقيب ليستبين وجهات النظر بغير اجتزاء.

هذا ما حاولت أن أذكره بشأن هذا الموضوع وأن أبيّنه في الندوة، وشكراً.

الفصل الحادي عشر

الثورة المصرية والنخبة السياسية(*)

(١)

أحاول أن أكتب هذا التمهيد على غير مألوف ما جرت به كتاباتي السابقة في **أمتي في العالم**، كنت من قبل أستلهم الخطوط العامة للموضوع المدروس في المجلد الصادر، وأكتب استقراءً لهذا الموضوع، أما في هذه المرة، فإن مسألة بعينها تلح عليّ أن أعرض لها، فنحن في ثورة لم تستكمل حلقاتها بعد، هي ثورة في «مرحلة التصنيع» لا تزال، على الرغم من أنه مضى على بداياتها عشرون شهراً. وإن أحداث الثورة أزاحت النظام السابق الذي كان يسد الطريق إلى ما نصبو إليه من تحقق ونهوض يصلح به حال الأمة في المستقبل، ولكننا بعد هذه الإزاحة وحتى الآن لم تستطع النخبة الثقافية أن تبلور الخطوط

(*) هذه الدراسة هي افتتاحية العدد الحادي عشر من حولية: **أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي** (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، ٢٠١١ ـ ٢٠١٢م).

العامة لمشروع النهوض في المستقبل، لم تبلوره قبل الثورة ولم تفعل ذلك على مدى الشهور المنقضية حتى الآن من بدايتها، وهذا مشكل علينا أن ننظر في أسبابه وكيف نتدارك الأمر. فإن ما نحدده الآن من أسس لبناء بلدنا هو ما سيؤثر في واقعه لسنين تطول؛ لأن الثورات لا تحدث كل يوم.

وكي أوضح صورة ما أقصده، أذكر مثلاً أنه لما قامت ثورة ١٩١٩م كان لديها هدفان محددان تماماً، وهما: استقلال مصر عن بريطانيا، الدولة المحتلة، وتحقيق نظام ديمقراطي، وإن صيغة الوفد التي جرت حركة توكيلات الشعب المصري عليها كانت تتضمن «السعي بالوسائل السلمية المشروعة كافة لتحقيق استقلال مصر استقلالاً تاماً»، وهي صيغة مدروسة ولا يضاهي كثافتها إلا وضوح مراميها، والسائد وقتها أن الديمقراطية هي «الوسيلة السلمية المشروعة» بما تتضمن من حراك شعبي، ومن بناء مؤسسات.

وفضلاً عن ذلك فإنّ المؤتمر المصري الذي انعقد في سنة ١٩١١م رداً على المؤتمر القبطي الذي كان انعقد قبله بشهور، لم يتضمّن فقط صيغة استيعاب للمسألة الطائفية وإشاعة لروح المواطنة، ولكنه تضمن مشروعاً شبه متكامل لبناء النهضة المصرية في مجالات السياسة والتعليم والاقتصاد وإنشاء الجمعيات الأهلية من تعاونية وغيرها، وهكذا بحيث إنه كان مشروعاً متكاملاً لنهوض مصر في ما بعد ثورة ١٩١٩م، وكانت دراساته كلها هادياً للحراك المصري العام في مرحلة ما بعد الثورة.

وكذلك لما قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، كانت ثورة

وطنية اجتماعية تصبو إلى إجلاء القوات البريطانية عن مصر وإلى تحقيق نهضة اجتماعية، هي لم تكن ثورة ديمقراطية بالمعنى الدستوري والسياسي ولكنها تضمنت أهدافاً وطنية واجتماعية عامة، وكان توجهها الوطني محدداً بمواقف سياسية سابقة من حيث إن مطلب الجلاء الإنكليزي لا يقتصر على ذلك إنما يشمل عدم دخول مصر في إطار التحالفات العسكرية مع الدول الغربية التي تربط مصر بآلة الصراعات الدولية التي تقودها حكومات الغرب لصالحها، وكذلك كانت أهدافها الاجتماعية من حيث النهوض الاقتصادي والاجتماعي تكاد تكون معدّة سلفاً، عن طريق مشروعات للإصلاح الزراعي وتحديد الملكية الزراعية، بدأت من مشروع محمد خطاب بمجلس الشيوخ عام ١٩٤٢م، ومشروع مريت بطرس غالي، ومشروع إبراهيم شكري، وكذلك مجموعات من دراسات التنمية الاقتصادية لنخب من العلماء والمهنيين أمثال: الدكتور راشد البراوي، والدكتور علي الجريتلي، وغيرهم تتضمن أبحاثاً ومشاريع للتطوير الاقتصادي والتنمية.

وحتى الثورة العرابية في ١٨٨١ و١٨٨٢م من قبل الثورتين المذكورتين تجد في برنامج الحزب الوطني الذي نشأ وقتها وضم قيادات هذه الثورة ورجالها البارزين سواء من القوات المسلحة أو من المثقفين والعاملين في مجال السياسة، ونلحظ في هذا البرنامج بياناً دقيقاً لما كانت تعانيه مصر، وللنظر الدقيق لتشخيص الحالة السياسية المصرية، الداخلية والخارجية، وكيف يمكن أن تحل مشكلات هذه الحالة وبأي معايير سياسية كانت غاية في الدقة والإحكام.

ونحن لا نجد شيئاً قريباً من ذلك بالنسبة إلى ثورة ٢٥ يناير، اجتمعت قواها السياسية والشعبية على إزالة الحكم الذي كان قائماً وتنحية النخبة السياسية التي كانت مسيطرة فيه. ولكن الإزالة والتنحية شيء يتعلق بإزاحة العوائق التي تقوم في مواجهة ما هو مطلوب بناؤه وتشييده للصالح الشعبي الوطني العام، وهذا الأمر الأخير هو ما لا نلحظ اتفاقاً عليه بين قوى الثورة بالشكل المحدد أو الأقرب للتحديد كما كان عليه الحال في الثورات السابقة.

وكي نعرف ما يتعين أن يكون عليه الطموح المصري من ثورته الحاصلة الآن يتعين أن نعرف أي وضع سياسي واقتصادي اجتماعي كان عليه حال مصر ما قبل الثورة.

(٢)

نحن الذين نشأنا ورُبِّينا على رجاء أن تكون بلدنا مصر مستقلة وناهضة، وأن تكون حرة في إرادتها السياسية التي لا تتوخى إلا الصالح الوطني العام لها، وأن تكون كبيرة في محيطها العربي والأفريقي، قوية بجيشها، وذات نهضة اقتصادية تسند استقلالها السياسي وتتسع به رقعتها الزراعية، وتنمو به حركة التصنيع بها، وتنتج ـ فوق كل ذلك وأهم منه ـ أبناء من شعبها ذوي تخصصات علمية ومهنية وحرفية رفيعة المستوى في العلوم والمهن والحرف أو في الآداب والفكر الاجتماعي، بما يبوئها ما نخال أنها لا تستحقه من مركز حضاري متميز وجاذب، نحن الذين رُبِّينا وعشنا بهذا الرجاء وتشخصت به هويتنا الفكرية والعاطفية، لم نكن نستطيع أن نستقر ولا أن نصبر

على ما آلت إليه أحوالنا في العقود الثلاثة الأخيرة من هوان وخضوع.

ولم نكن نستحق أبداً ما آلت إليه أحوالنا، ذلك أن ما رجوناه لبلدنا لم يكن محض حلم، إنما كان واقعاً محسوساً تتحرك على الأرض تباشيره، وتنبني أسس صادقة لتشييده، تنمية زراعية وصناعة وإرادة سياسية مستقلة ترعى الصالح الوطني العام، وعلى الرغم من أي سلبيات سبق أن عانينا منها فقد كنا على مشارف مستقبل نستحقه بموجب تأسيسه على أرض الواقع، وكنا بسبيل تدارك الأخطاء وتصحيح الأوضاع.

لقد آلت مصر في العهد السابق إلى أزمة، وهي ليست أزمة ديمقراطية فقط، بمعنى أنها لم تكن مجرد أزمة حكم أو أشخاص حاكمين، فقد كانت سياسة هؤلاء سبب ما تعانيه مصر من ظلم اجتماعي لم تعرفه بهذا القدر حتى في عهد الملكية قبل ١٩٥٢م، وما نعاني من دمار البنية الاقتصادية الزراعية والصناعية، ولكن زوال المجموعة الحاكمة لا يعني زوال كل هذه الأوزار الاجتماعية؛ لأنها تحتاج إلى سياسات في مجالاتها لتعيد بناء مصر على النحو المرجو، وإن نزع الرصاصة التي أصيب بها الجريح لا يكفي وحده لشفائه، إنما يلزمه وسائل علاج لما أصابه، كما أن المجموعة التي أزيحت عن الحكم إنما فعلت ما فعلت تنفيذاً لإملاءات سياسية استجاب بها لمشيئة الولايات المتحدة وإسرائيل لإخضاع مصر وفرض الهيمنة عليها وإشاعة الوهن الحضاري الكامل فيها لئلا تبقى جماعة وطنية تهدّد المصالح الغربية في هذه المنطقة، وكل ذلك لا يزال قائماً ويحتاج إلى خطط معالجة.

إن هذه المجموعة الحاكمة التي فكّكت أجهزة الدولة التي يحكمون بها ويسيطرون على الشؤون الجارية، هذه المجموعة التي فعلت ذلك يستحيل أن تكون عاملة لحساب ذاتها؛ لأنها قوضت قوائم الاستمرارية لمؤسسات إدارية لا تبقى حكومة رشيدة إلا بها، وإن من يحطم أجهزة الدولة التي يحكم بها لا بد من أن تكون لديه حسابات مالية بالخارج وطائرات خاصة قادرة على الإقلاع السريع، فهو يبيع بلده «بقصد السفر»، وهذا ما كان حاصلاً.

وإن خصوم هذه الأمة من خارجها، ومن يأتمر بأمرهم، هم وحدهم الذين يعملون جادين على تفكيكها، وهم لا يضيرهم أن يفككوا كل شيء على المستوى التنظيمي والمؤسسي والحكومي والشعبي، وعلى المستوى الفكري الثقافي، ويفككون كل رابطة من روابط الاتصال والانتماء والتجميع والتحريك، ليكون كلُّ تشكيلٍ خاملاً وبلا حراك سواء في ذلك التشكيلات الاجتماعية الأهلية كالنقابات والاتحادات والجمعيات والروابط والأحزاب، ويشكّكون في كل فكرة مهمة ويثيرون التناقض بين وحدات المجتمع.

وهم يفككون أجهزة الدولة ذاتها التي عليها المعوّل في إدارة المجتمع وتنظيم شؤونه الجمعية من تعليم وصحة ومن وزارات وهيئات ومؤسسات تدير المرافق العامة، ويقضون على النظرة العامة التي يتعيّن أن تهيمن على الاقتصاد وهيئات القطاع العام وأجهزة الرقابة على المنشآت الخاصة، ويفككون الزراعة والدورات الزراعية، ونظم حماية خصوبة الأرض الزراعية ومنع التصحر وتقليل البناء عليها مما كان سائداً وشائعاً حتى من قبل

١٩٥٢م، ولا يكاد يماثل ما جرى في الثلاثين سنة أو الأربعين سنة الماضية إلا ما جرى لتدمير نهضة محمد علي على مدى الخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر.

المطلوب من ثورة ٢٥ يناير أن تُخرجنا من هذا الوضع كله، وإن التحدي المطروح على النخب المثقفة في بلدنا يتعلّق بالبحث عن السياسات التي يتعين اتباعها وتنفيذها للخروج بمصر من هذا الذي حدث على مدى ثلاثين أو أربعين سنة، لقد قاومت فيها مصر سنين ثم ضعفت مقاومتها بالتدريج ثم حدث الانهيار في السنوات العشر الأخيرة السابقة على ثورة ٢٠١١م، والسؤال الذي يثور هو: هل وجدت الاستجابة من مفكري مصر ومثقفيها ومن يسمون قادة الرأي العام فيها للتصدي لكل هذه الأوجاع ولرفع كل هذه الأوزار؟

(٣)

عندما ظهر الحراك الثوري الذي أرهص لثورة ٢٥ يناير، كان ذلك مع بداية ٢٠٠٥م ومع الانتخابات التي جرت في ذلك العام لمجلس الشعب، أو قبل ذلك بأشهر معدودات. وكان المطلب شبه الوحيد تقريباً الذي ارتفعت به الأقلام والحناجر هو الدستور والديمقراطية رفضاً لحكم الاستبداد الجاثم على البلاد، وهذا المطلب في ذاته مطلب صحيح بطبيعة الحال؛ لأنه إذا كان الاستبداد هو أساس ما تدهورت به الأوضاع المصرية وهو أهم عقبات النهوض في مصر، فإن الديمقراطية تصير هي الحلقة الرئيسة في سلسلة ما يصبو إليه المجتمع من نهوض وتقدم ومن انتشال البلاد من وهاد ما صارت إليه من وهن وضياع.

ولكن الديمقراطية نظام حكم وأسلوب لإدارة المجتمع، فهي أساليب ووسائل في اتخاذ القرارات التي يصلح بها شأن الجماعة المعينة، ويبقى ما يحتاج إلى نظر هو مضمون ما يصلح به هذا الشأن من سياسات في التوجهات العامة وفي أوضاع الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، ولا بد من أن يكون المطلب الديمقراطي مصاحباً للسياسات التي يتعين أن تتخذ وإلا كانت الديمقراطية نظاماً أجوف ليس له مضمون حقيقي مصاحب.

وقد كانت المشكلة أن مصر كانت تعيش في وضع أزمة سياسية، أزمة حكم، وأزمة الحكم كما نعرف هي أن نظام الحكم لم يعد قادراً على الاستمرار، وأن الحاكمين لم يعودوا قادرين على البقاء في الحكم، وأن المعارضين أو الثوريين لم يكونوا بعد قادرين على الوصول إلى الحكم، هذه هي أزمة الحكم بالمعنى المدرسي الذي يمكن أن يدرسه طالب العلوم السياسية، وكان هذا هو الحادث فعلاً طوال المدة منذ ٢٠٠٥م حتى ٢٠١١م.

لم تكن الحكومة قادرة على الحكم وبخاصة خلال السنوات العشر الأخيرة من عمرها منذ ٢٠٠٠م؛ لأن الحكم ليس حفظاً للأمن السياسي فقط، وليس من باب أولى مجرد حفظ أمن الحاكم الفرد والمحيطين به، إنما الحكم قيادة مجتمع ومواجهة أحداث وإدارة أزمات وحل مشكلات، هو سياسة أمور الناس وإنفاذ ما يتعلق بشؤونهم؛ أي: إنه إدارة لمجتمع متحرك بالضرورة وبالطبيعة، لمجتمع متراكب العناصر ومتماوج الاتجاهات، وهذا بالضبط ما كانت الحكومة لا تصنع فيه شيئاً، وانحصرت مهمتها في حفظ الأمن الذاتي لرجالها، وفي تصفية

أية طاقة متحركة في المجتمع، وفي نهب وسلب ما يستطيع رجالها تحويله إلى نقد يودع بأحد بنوك الخارج، ولعل ذلك مما عجل بنهايتها؛ لأنه لما تصاعد الحراك الشعبي الثوري مع ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١م لم تستطع أن تخرج عما اعتادت من الوهن وفقدان القدرة على الحركة للإمساك بزمام الأمور قبل أن تفلت.

وفي المقابل وبما يوازي هذا الحال، فإن النخبة السياسية المثقفة التي كانت على رأس الحراك الثوري منذ ٢٠٠٥م، لم ترفع هدفاً ولا طرحت شعاراً أمام الحراك الثوري الحاصل، إلا إعداد الدستور الجديد، وفاتها أمران على غاية من الأهمية، **أولها**: أن الدساتير إنما توضع في بدايات العهود لا في نهاياتها، والعهود السياسية تبدأ بالواقع المستجد وليس بالنصوص القانونية التي تُحرر؛ لأن النصوص القانونية يتعين أن ترد بعد تبيُّن رؤية الواقع الجديد أو المأمول، فتكون قواه السياسية قد تحدّدت وتكون علاقات القوى وتوازناتها بين من أسفر عنهم الواقع الثوري قد ظهرت ملامحها، ويكون كل ذلك منبئاً بمرحلة تاريخية جديدة للعلاقات بين القوى السياسية، توضع الدساتير الجديدة بعد ظهور ذلك، أو توضع لأن حادثاً تاريخياً يكون قد جد ويقضي إعادة تشكل الأوضاع السياسية على نحو جديد، مثل حرب أو غزو أو هزيمة أو انقسام سياسي كما حدث لفرنسا بعد استقلال الجزائر عنها مع تولي ديغول الحكم.

لذلك فإن طرح مطلب الدستور منذ ٢٠٠٥م قبل الثورة وتغيير الأوضاع السياسية، لم يفد وقتها إلا نظام حسني مبارك؛

إذ بادر فطرح تعديلاً لدستور ١٩٧١م لم تكن مفيدة إلا له ولتمكين ابنه جمال من وراثة الحكم بعد أبيه، والعجيب أن النخبة السياسية المثقفة التي كان طرحها لمطلب الدستور، ما سهل به على النظام الحاكم أن يصدر تعديلاً دستورياً لصالح الحكومة القائمة، أصرت على مطالبها وبقيت متمسكة به من دون أن تفطن إلى أنه مطلب سابق لأوانه، فأتاحت من جديد فرصة للنظام الحاكم وقتها كي يصدر لصالحه تعديلاً ثانياً لدستور ١٩٧١م، وذلك في ٢٠٠٧م؛ لأنه من المعروف الذي لا يحتاج إلى فطنة أن القوة السياسية الأكبر في لحظة إعداد الدستور هي ما يكون لها أن تؤثر في صياغته بما يفيدها تجاه غيرها وما يحقق لها مصالحها، وما من تعديل لدستور في ظلّ نظام قائم إلا ويكون محققاً لصالح هذا النظام وقواه السياسية.

عندما طرحت النخبة فكرة «الدستور» قبل الثورة، بدت لهم الفكرة كما لو أنها تستهدف التغيير الشامل؛ لأن هذه النخبة تشتغل بالهموم الثقافية أكثر من الأنشطة الحركية والعملية، وتبدو قدراتها في المجال الفكري والثقافي، وهم فعلاً أكفياء فيه. وتنحصر فيه علاقاتهم وروابطهم السياسية. فهم من «أرباب الكلمة» البعيدين عن الشواغل التنظيمية والحركية في التنشئة السياسية والتنظيم والتحريك وعقد الأواصر والارتباطات. وقد كانت الحياة السياسية في ثلث القرن الأخير قد ألزمت حتى الأحزاب السياسية المشمولة بالشرعية أن تحصر نشاطها السياسي في الكتابة الصحفية وعقد المؤتمرات في الغرف والقاعات المغلقة، وما زلت أذكر أن حدث الاجتياح الإسرائيلي للبنان في ١٩٨٢م وأعدت الأحزاب والقوى السياسية مظاهرة حاشدة تخرج

من الأزهر الشريف بعد صلاة الجمعة، وبعد الصلاة عمت الهتافات والتف الناس، ثم منعتهم الشرطة التي حاصرت الشوارع من الخروج إلا إلى الحافلات، فركب فيها من ركب وسارت مسرعة تحمل هتافات الركاب ولم يسمعها إلا الركاب أنفسهم، وكانت مظاهرة «معلبة»؛ أي: في علب، وكان النشاط السياسي الجماهيري كله «معلباً» وضمرت وجوه النشاط السياسي الأخرى.

هذا الوضع نما فيه نوع نشاط سياسي لا يعتمد على الكلمة ولا على الحركة، وهذا النمو الفكري الثقافي صار له رجاله وهم قادة النشاط السياسي بما يملكون من ملكات ثقافية. وباختصار نمت القوة الفكرية الثقافية فكراً ورجالاً على حساب القدرة الحركية خبرة وعلاقات واتصالات وقدرات تنظيم وتحريك، وانعكس ذلك على المجتمع، فصارت قضايا الفكر والثقافة هي القضايا الظاهرة على السطح، وهي ما يشغل الناس، وتثور قضايا الفكر المجرد ويستجيب لها المثقفون ويجري الاستقطاب السياسي على أساسها وحدها، وتضمر إمكانات التحريك السياسي والاجتماعي وتضمر علاقات التنظيم وتذوي خبرات الرجال في هذا المجال.

وكان من مضاعفات هذا الوضع أنه يشيع مناخاً يكون أكثر قابلية للفتن الثقافية ولصراعات الأفكار المجردة، فصارت الاستقطابات السياسية أكثر جنوحاً لأن تحدث على أسس ثقافية وفلسفية أكثر منها سياسية، كما أن من شواهد هذا الوضع وما أسرف فيه بعضٌ من اتخاذ المحاكم ساحة للصراعات السياسية ورفع الدعاوى القضائية، لا لاقتضاء حقوق معينة ومحددة

بالمعنى الواقعي المتعارف عليه قانونياً، ولكن لاتخاذ مواقف سياسية مجردة، كطلب إلغاء معاهدة أو إسقاط وزارة أو لمعارضة سياسية عامة، مما لم تعد ساحات المحاكم له، وذلك لتكتب الصحف ولتستخدم قاعات المحاكم للخطابة السياسية.

وفي هذا المناخ ظهر الإصرار على فكرة البدء بالدستور باعتباره «المهدي المنتظر» الذي سيملأ الأرض عدلاً ونوراً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً، وظهر ذلك منذ نحو ٢٠٠٥م، والمفكرون يعملون جدلهم حول ما إذا كان الأوفق تعديل الدستور أم تغييره، وكان هذا هو الأصل السياسي لتطور فكرة «الدستور أولاً» من بعد، هي أولاً حتى من قبل الثورة، ناهينا بأن تكون أولاً بعد الثورة وقبل أي حراك تنظيمي مؤسس لإنشاء هيئات منتخبة لإدارة شؤون البلاد أو لإعداد الدستور ذاته.

(٤)

بالفكر وحده من دون أن يصاحبه عمل يمارس وواقع يمتحن فيه هذا الفكر، تصير كل التصورات الفكرية تصورات افتراضية، وهذا ما حدث بالنسبة إلى كثيرين من النخب السياسية المثقفة التي تتصدى للعمل العام، وبخاصة منذ ٢٠٠٥م، فصار الحديث عن الشعب في أذهان المتحدثين يمثل مفهوماً ذهنياً أو يعتبر قيمة افتراضية يدافع عنها ويُتحدث باسمها بحسبانها قيمة نظرية وليست واقعاً عملياً، بدليل أن كل ما يقال وينسب إليه إنما تأتي الانتخابات أو الاستفتاءات النزيهة بخلافه. إن ذلك يحدث بحسن نية كامل وبحسبان أن المفاهيم جاءت افتراضية، والافتراض في ما نعرف هو الأمر الذي يقوم في الذهن منسوباً

إلى الواقع من دون أن يجري التحقق من وجوده الفعلي، وفي الواقع هو أمر يتخلق في ذهن الإنسان استخلاصاً من قياسات نظرية وخبرات ماضية من دون التأكد من وجوده الموضوعي خارج الشعور الذاتي لدى المتكلم عنه.

وكان هذا الوضع يتفق مع المناخ السائد في ما قبل الثورة؛ لأن القائمين على الحكم يتعاملون بقيم افتراضية تماماً، تتعلق بالديمقراطية والشعب والانتخابات والمجالس والهيئات والمؤسسات، ولأن المعارضين للحكم القائم لا يملكون وسائل تغيير عملية لهذه الأوضاع القائمة فيكتفون بالجهر بالمعارضة على أسس من القيم الافتراضية المعارضة، وتكون النتيجة أن يبقى الوضع القائم بحاله وتبقى المعارضة بحالها المعارضة له من دون زحزحة. وقد أتت ثورة ٢٥ يناير كلها من خارج هذا السياق الافتراضي، فأطيح بالقائمين على الحكم، ولكن هذا الحال للمعارضة ظل كما هو لم يستطع أن ينجذب إلى جماهير حقيقية يحركها حركة نظامية، فاتخذ سبيل الصخب الإعلامي من دون اعتناء بإعادة تنظيم وضعه، بما يتحول به إلى حراك نظامي حقيقي.

إن ما يمكن أن نسميه «علم الثورة المقارن» إن صح هذا التعبير للدلالة على وجوب النظر إلى السمات العامة التي تتصف بها الثورات في بلد معين، من حيث وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف وأسبابه، إن ذلك يفيد لدينا أن النخب السياسية لثورة ٢٥ يناير المذكورة اختلفت عن مثيلاتها من نخب ثورتي ١٩١٩ و١٩٥٢م، فلم تكن النخب السابقة في أغلبيتها على هذا النحو من عدم التقدير للمشكلات الحقيقية التي تحيط ببلدهم قبيل

الثورة وخلالها، من حيث ضعف البرامج السياسية الفعالة، ومن حيث الانجذاب إلى المفاهيم الافتراضية غير الواقعية، ومن حيث العزلة عن مشاعر الجماهير الحقيقية، ومن حيث التقدير المناسب لدواعي ما يسمى بالاستقلال الوطني من أوضاع السياسة الخارجية والاقتصاد وأوضاع المجتمع.

وفي ظني أن الشريحة الاجتماعية التي كان المعوَّل عليها في قيادة حركات الاحتجاج والاجتماع والنزوع الثوري في مصر قد اختلفت. إنها تتكون أساساً من المهنيين والمثقفين المنبثقين منهم؛ أي: من هؤلاء المصريين الذين يحيون من عَرَقِ عملهم في المهن والحرف المختلفة، وهم من ألقوا على عاتقهم تغيير وجه مصر على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهم من قادت طلائعهم ثورات مصر، وهم من انبثقت منهم الأبحاث والدراسات والمناهج والبرامج التي حددت تطور المجتمع المصري خلال هذه العقود، وهم من أنشؤوا أجهزة الدولة المصرية ومؤسساتها وهيئاتها ونموا بالتخصصات المهنية المختلفة واحتضنوا تطوّر مصر العلمي والثقافي في فروع المعرفة المتباينة، هذه الشريحة هي العمود الفقري لبناء مصر المستقلة الناهضة ذات المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي من وعى تطور مصر عبر السنوات التي استظلت بظل ثورة ١٩١٩م وثورة ١٩٥٢م وما قبلها. هذه الشريحة ماذا حدث لها؟

أجازف بالقول إنها منذ السبعينيات من القرن العشرين، حدث لها مثل ما حدث لمثيلها من المصريين في القرن السادس عشر بعد الفتح العثماني لمصر، وهجرة كثير من العلماء والحرفيين وإفقار مصر من جهودهم ووجوهم، حدث ذلك أيضاً

في سبعينيات القرن العشرين، هاجر فلاحون وعمال إلى العراق ومهنيون وحرفيون إلى المملكة العربية السعودية، ومهنيون إلى إمارات الخليج العربي، كان أهل هذه الشريحة من قبل يشعرون بأزمات مصر ومشكلاتها بحسبانها أزماتهم ومشكلاتهم، وترى فيهم الشعور بالاندماج بين الصالح الذاتي والصالح العام للجماعة المصرية بعامة، وكانوا يتجهون بقرائحهم وعلومهم وخبراتهم لتفتيق الحلول التي تحلّ أزمات مصر بالإصلاح في وجوه التخصّص المختلفة، وبالثورة العامة عند الحاجة إليها وحينما لا يكون ثمة مناحٍ بغيرها.

وقد تولّد لدى كثيرين من العاملين بانفتاح هذا المجال للعمل لديهم أن ثمة حلولاً فردية وذاتية أيسر كثيراً في إدارتها من الحلول الجماعية التي تتعلق بالمجتمع كله وتغييره، وأنه بالجهود القليلة يمكن الحصول على الفوائد الكثيرة، وأنه يمكن تحقيق الإصلاح بيسر لا يتحقق من ارتباط المصير الذاتي بالمصير الجماعي. وقد أدّى ذلك إلى أن فقد العمل المهني ذاته، من حيث معنوياته العامة، المعنى «الرسالي» الذي يتضمنه أي عمل يرتبط بالجماعة ويندمج فيها وفي ما تحمله من معنويات، لقد بقي «الوطن» وبقيت «الجماعة» وبقي «الشعب» في الأذهان، ولكنها بقيت بوصفها مفاهيم افتراضية منفصلة عن الواقع العملي والوجود الفعلي، وحلت الحسيات محل المعنويات لأن المعنويات يستحيل الشعور الحقيقي بها إلا من خلال الشعور الجماعي، وإن من يذهب لا تحرم جماعته من جهوده المؤداة فقط، ولكنها تحرم من نتاجه هو ذاته في توليد جيل تالٍ له. وهكذا في كل مجال من مجالات الخبرة المهنية

والجامعات والقضاء ومؤسسات الدولة والمعلمين والمهندسين والأطباء وبناة المؤسسات والإدارات والشركات وغيرها، ولا شك في أن كل ذلك قد يكون أثمر ثمرته حيث انتقلت العمالة، ولكن يمكن بتقدير صحيح أن حجم الفاقد كان أضعاف أضعاف حجم المغنم البديل، وبخاصة أن العمالة المتنقلة لم تستوطن في البلاد التي انتقلت إليها، إنها فقدت أداءها الرسالي فقط، فالجماعة صارت أفراداً، والجهد الإنساني صار أجراً نقدياً، والأجر النقدي صار سلعاً استهلاكية، وبدل أن يعود هؤلاء إلى وطنهم ليكونوا طاقة منتجة، إذا بهم يعودون لتزداد طاقة بلدهم الاستهلاكية.

(٥)

والحاصل في ما يمكن تلخيصه بكلمات قليلة أن المسائل الملحة في السياسات المصرية الآن هي تحرير الإرادة الوطنية من الضغوط الأمريكية ـ الإسرائيلية لترعى الصالح العام الوطني وحده في شؤون السياسات الداخلية والخارجية، وهذا ما يتعين أن يتأتى بوصفه مضموناً للحراك الديمقراطي الذي تفتقت عنه الثورة، لمراعاة ما يسد حاجات المجتمع المصري في نهوضه الاقتصادي والاجتماعي، وكذلك إعادة الترابط والتماسك لأجهزة إدارة الدولة المصرية المركزية وغير المركزية، لتعود لهذه الأجهزة قدرتها التنظيمية على إدارة الشأن المصري في الدولة والمجتمع، وإدارة المرافق والخدمات وموجبات الإنتاج برشد وكفاءة.

وعلى الرغم من أن هذه الأمور هي من لوازم ما تتحقق به

أهداف الثورة، وهي ما كان يتعين أن تستدعي الجدل والحوار والخلاف والتباين في النظرات حول أصلح ما تتحقق به هذه الأهداف من الناحية الواقعية، فإننا نلحظ أن الحوار القومي في مصر من بدايات الثورة وما بعد الإطاحة بنظام حسني مبارك، طغى عليه الحوار حول الدولة الدينية أو المدنية، وتركزت اهتمامات وسائل الإعلام منها حول هذه المسألة واستقطبت المواقف بين المؤيدين والمعارضين على نحو أزاح عن الوعي المصري كل ما عدا هذه المسألة.

وإذا كان الاستقطاب حول هذه المسألة يتحمل مسؤوليته كل من التيارين الإسلامي والليبرالي؛ لأنه يبدو كما لو أن النخب تراضوا على أن تكون هذه المسألة هي بؤرة الصراع في الحياة السياسية والثقافية، إذا كان ذلك كذلك فإننا نلحظ أن الصراع كان مصطنعاً إلى حد بعيد، بدليل أنه بعد عام ونصف ـ وهو عمر الثورة تقريباً حتى الآن ـ لم يحدث أي تغيير أو تعديل في صيغة التوازن الذي كان قائماً من قبل، والذي كانت تعبر عنه المادة الثانية من دستور ١٩٧١م.

صراع سياسي وفكري نشب بين عناصر النخبة السياسية واستقطبها في فريقين حول مسألة معينة، وغطى كل ما عداه من وجوه المسائل والمشاكل الثائرة والملحة، وفي زمن ثورة يحسب الوقت فيها بقيمته ذهباً من حيث أهميته في تحديد مصير الأمة لفترات مقبلة، ثم ينتهي هذا الصراع إلى الوضع ذاته الذي كان عليه الحال من توازن سابق، أليس هذا دليلاً على ما أصاب النخبة من وهن في إدراك مشاكل جماعتها السياسية والوطنية؟

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **الأموال**. تعليق محمد خليل هراس. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨١م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٨م.

أرتين، يعقوب. **القول التام في التعليم العام**. ترجمة علي بهجت. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦م.

أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار الشروق الدولية، ٢٠١١ ـ ٢٠١٢م.

أمين، أحمد. **حياتي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١م.

البشري، طارق. **بين الإسلام والعروبة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م.

ـــــــــ. بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨م.

ـــــــــ. الجماعة الوطنية بين العزلة والاندماج. القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٥م.

ـــــــــ. الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢م. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢م.

ـــــــــ. الحوار الإسلامي العلماني. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م.

ـــــــــ. دراسات في جهاز الدولة وإدارة الحكم في مصر المعاصرة. (القاهرة، تحت الطبع من جانب دار نهضة مصر).

ـــــــــ. دراسات في الديمقراطية المصرية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧م.

ـــــــــ. الدولة والكنيسة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١م.

ـــــــــ. الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠م. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩١م.

ـــــــــ. سعد زغلول مفاوضاً. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٥م.

ـــــــــ. السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م.

ـــــــــ. شخصيات تاريخية. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦م.

ـــــــــ. شخصيات وقضايا معاصرة. القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٢م.

ـــــــــ. العرب في مواجهة العدوان. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.

ـــــــــ. **القضاء المصري بين الاستقلال والاحتواء**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م.

ـــــــــ. **ماهية المعاصرة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م.

ـــــــــ. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م.

ـــــــــ. **مشكلتان وقراءة فيهما**. [د. م.]: دار القارئ العربي للطبع والنشر، ١٩٩٣م.

ـــــــــ. **مصر بين العصيان والتفكك**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م.

ـــــــــ. **أمتي في العالم: مقدمات الحكيم البشري**. القاهرة: دار البشير، ٢٠١٤م. (سلسلة الوعي الحضاري؛ ٧)

ـــــــــ. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م.

ـــــــــ. **من أوراق ثورة يناير**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣م.

ـــــــــ. **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥م.

ـــــــــ. **نحو تيار أساسي للأمة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م.

ـــــــــ. **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦م.

ـــــــــ [وآخرون]. **الإسلام والتطرف الديني**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩م.

الجندي، عبد الحليم. **القرآن والمنهج العلمي المعاصر**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م.

حلمي، مصطفى محمود. **الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية**. وفيه دراسة حول كتاب «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة» لشيخ الإسلام مصطفى صبري. القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥م.

خلاف، حسين. **تطور الإيرادات العامة في مصر الحديثة**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦م.

الدسوقي، عبد المنعم إبراهيم. **الجامعة المصرية والمجتمع، ١٩٠٨ - ١٩٤٠م**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٣م.

______. **مدرسة القضاء الشرعي دراسة تاريخية، ١٩٠٧ - ١٩٣٠م**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٦م.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م.

ريفلين، هيلين آن. **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**. ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م.

الزاوي، الطاهر أحمد. **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة**. [بيروت]: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م.

الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى. **تاج العروس**. بيروت: دار صادر؛ بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٦م.

زيدان، جرجي. **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**. ط٣. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٢م. ٢ج.

سلامة، جرجس. **أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر، ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢م**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦م.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي. ط٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

ــــــــ وتوفيق الشاوي. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٧م. (في سنة ١٩٢٦م).

الطوفي، نجم الدين البغدادي. **الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان**. دراسة وتحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: دار البيان العربي، ١٩٨٣م.

عبد الجواد، محمد. **تقويم دار العلوم**. العدد الماسي ١٨٧٢ ـ ١٩٤٧م وملحق ١٩٤٦ ـ ١٩٥٩م. [القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢].

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م. ٣ج.

عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩٤م.

عبد الكريم، أحمد عزت. **تاريخ التعليم في مصر من نهاية محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤١ ـ ١٨٨٢م**. القاهرة: مطبعة النصر، ١٩٤٥م. ٣ج.

غانم، إبراهيم البيومي (محرر). **طارق البشري: القاضي المفكر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م.

الغزالي، محمد. **حقيقة القومية العربية: دراسات علمية في المجتمع العربي**. القاهرة: دار العروبة، ١٩٧٧م.

ـــــــــ. **من هنا نعلم**. ط٣. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٠م.

القرضاوي، يوسف. **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م. (حتمية الحل الإسلامي؛ ج٢)

ـــــــــ. **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [١٩٧١م]. (حتمية الحل الإسلامي؛ ج١)

كلوت بك، أ. ب. **لمحة عامة إلى مصر**. ترجمة محمد مسعود. القاهرة: [د.ن، د. ت.].

مانتران، روبير. **تاريخ الدولة العثمانية**. ترجمة بشير السباعي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣م.
ج٢: **فترة التنظيمات**.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: [دار الفكر]، ١٩٧٨م.

متولي، عبد الحميد. **بحوث إسلامية**. [د. م.]: منشأة المعارف، ١٩٧٩م.

المودودي، أبو الأعلى. **بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٦٧م.

هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**. تقديم مصطفى المراغي. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م.

دوريات

البشري، طارق. «الصراع القائم الآن هو بين الديمقراطية والحكم والانقلاب العسكري وليس بين الإخوان ومعارضيهم.» جريدة **الشروق**: ١٠/٧/٢٠١٣م.

ــــــــ. «عن القضاء والسياسة.» جريدة **الشروق**: ٢٠/٩/٢٠١٣م.

ــــــــ. «قانون منع المظاهرات ودلالته الدستورية في النظام السياسي لمصر.» جريدة **الشروق**: ٥/١٢/٢٠١٣م.

ــــــــ. «ما معنى الانقلاب العسكري؟.» جريدة **الشروق**: ٢٢/٧/٢٠١٣م.

ــــــــ. «مشروع الدستور حدث سياسي.. وليس عملاً قانونياً.» جريدة **الشروق**: ١٨/١٢/٢٠١٣م.

فهمي، خالد. «الأزهر والطب.» **الكتب: وجهات نظر في الثقافة والسياسة والفكر**: العدد ٣٦، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢م.

مؤتمرات، ندوات

«تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي.» ندوة انعقدت في تونس في ٢٥ ـ ٢٦ أيار/مايو ٢٠١٣م، بإعداد مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن بالتعاون مع الاتحاد العالمي لعلماء المشيخة ووزارة الشؤون الدينية التونسية.

حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠٥م.

الحوار القومي ـ الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م.

الحوار القومي ـ الديني: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩م.

من أجل الوحدة العربية: رؤية للمستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠١٠م.

المؤتمر الثالث عشر للبحوث السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ٤ ـ ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩م.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠١م.

٢ ـ الأجنبية

Book

Sanhoury, A. *Le Califat son évolution vers une société des nations orientale*. Paris: [s. n.], 1920.